

Philos. 6.
35/8
2

54.

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

2.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Jánosi József: A bölcseleti megismerés határainak kérdése</i>	1
<i>Somogyi József: A létezés kezdete...</i>	16
<i>Ervin Gábor: A szellem és az élet helye a tomista lét- bölcseletben...</i>	40
<i>Sajó Géza: Az oksági elv problematikájához</i>	51
<i>Újskolasztikus bölcseletk. J. Geyser</i>	61
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	68
<i>Szemle</i>	70
Irodalmi tájékoztató. <i>Jánosi József: Ismeretelmélet 75. — Ervin Gábor: Metafizika 83. — Kecskés Pál: Lélektan 89.</i>	
<i>Inhaltsangabe — Resumé</i>	104

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1936



A BÖLCSELETI MEGISMERÉS HATÁRAINAK KÉRDÉSE.

Annak a kérdésnek, hogy meddig terjed a megismerésünk határa, a szaktudományokban nincs sok értelme. A filozófiában azonban azt találjuk, hogy a bölcselek ezt a kérdést valamilyen formában mindig felvetették és arra megfelelni is igyekeztek.

E problémának magyarázatát a filozófia sajátos mivolta adja meg. A filozófia tudvalevőleg az a tudomány, amely az egész valóság megismerésére törekszik és pedig azért, hogy az egész valóság legvégső okait és magyarázatát keresi. Tehát már belső célkitűzésénél fogva a *megismerhetőség határait* irányul, a legvégsőre, amelyen túl már nincs további ok és magyarázat. Természetes tehát, hogy a filozófus szeme mindig e határokon csüng és érdeklődése középpontjában épp az a kérdés áll: mennyire valósítható meg a filozófiának az a célkitűzése, hogy a lét kérdéseire valóban a legutolsó, a legvégső feleleteket találja meg. Azért a folytonos kritikai ellenőrzés szüksége, hogy vajjon a legvégsőknek vélt feleletek a valóságban is azok-e, vagy még tovább folytatható-e a kérdés; ha pedig nem folytatható, akkor mi annak az oka?

Azonkívül a filozófia azzal az igénnyel lép fel, hogy *abszolút* értékű megismerés legyen. Ez annyit jelent, hogy a filozófia nem elégedhetik meg olyan feleletekkel, amelyek esetleg *csak az emberre* érvényesek. Soha sem elégitette ki a realiztikus irányú bölcseledést Kantnak az a megoldása, hogy az emberi elme által soha sem ismerhető meg a «Ding an sich», hanem csak a «Gegenstand», vagyis a Ding an sich-nek csakis az emberre érvényes kategóriák által elrendezett jelenségei. A filozófia igenis arra törekszik, hogy a «Ding an sich» tudománya legyen és erről állapítson meg olyan igazságokat, amelyek minden létmegismerésre képes létező, vagyis *minden szellem* számára egyformán érvényesek. Természetesen az emberi bölcseledésnek mindig magán kell viselnie az emberi jegyet; ez a jegy azonban csak *negatív* lehet (vagyis a megismerés módjában szabad csak érvényesülnie); de nem lehet pozitív, azaz csakis az emberi elmére érvényes, más létfokú elmére pedig nem. Amint látható, a filozófiának ez a jellege a bölcselelő számára egészen sajátos kérdéseket vet fel és követel azokra feleletet.

De van a filozófiai megismerés határai kérdésének mély lélek-

tani forrása is, amelytől ez a kérdés folytonos aktualitást nyer és nem engedi az emberi elmét megnyugváshoz jutni. Ez a lélektani mozzanat az, hogy a filozófiának döntő jelentősége van az élet szempontjából.

E megállapítás első hallásra talán hihetetlennek látszik a kívül-állók számára; de csakis azok számára. Mert igenis a filozófia legsajátosabb problémái közé tartoznak azok a kérdések, amelyek a *teljes* életet a legközelebből érdeklik. Így filozófiai kérdés az, hogy mi általában az élet, különösképpen az emberi élet értelme. Úgyszintén filozófiai kérdés a kultúra, az egyes kultúrterületek mivolta és értelme. Mindezek a kérdések ugyanis csak úgy és akkor oldhatók meg, ha meg tudjuk jelölni mindegyik dolognak metafizikai helyét az egész létvalóságban és így az egészből fejtjük meg a részjelenségeket. A filozófia igazi és sorsdöntő jelentősége legerőteljesebben éppen a *kultúrák krízisének* idején mutatkozik meg. E krízisek az egyes kultúrterületek harmóniájának felbomlása, határsértések, érdekösszeütközések folytán keletkeznek. A filozófia az egyetlen, amely jogosult arra, hogy ez összeütközések, határsértések esetén döntőbíróul lépjen fel, mert egyedül van módja az egyes kultúrterületek metafizikai értékfokozatainak, mellé- vagy alárendelt viszonyulásainak feltüntetésére.

Ha valaki ellenveti, hogy a kinyilatkoztatott vallás az, amely számunkra végső fokon az élet értelmét megfejteni hivatott, akkor ez a tétel gondos megkülönböztetésekre szorul. Mert először is a vallás mibenléte és értelme is nem vallási, hanem filozófiai kérdés; a vallás filozófiai igazolásra szorul. Azért karolta fel az Egyház mindig nagy gonddal a filozófiai kiképzést papjainál. De másodszor tartalmi szempontból is a kinyilatkoztatottnak elfogadott igazságok filozófiai feldolgozásra, értelmezésre szorulnak, főképpen differenciálódott kultúréletben, amelyben ugyanis igen bonyolult az egyes kifejezett kultúrterületek viszonya. Filozófia nélkül a kinyilatkoztatást az antropomorfizmus veszélye fenyegeti, annak minden sekélyességével és alapvető tévességgével. Egyeseket viszont megtéveszt az, hogy napjainkban aránylag csekély képzettségű emberek is állítólag oly mélyen és helyesen értik meg a kinyilatkoztatott igazságokat. De elfeledik, hogy e keresztény «józan ész» csak azért vált lehetségessé, mert mögötte évszázadok hatalmas szellemi munkája, eszméket tisztázó filozófiai erőfeszítése húzódik meg, amelynek mi ma könnyű és boldog örökösei és élvezői vagyunk.

A kinyilatkoztatott vallásnak és a filozófiának ez a pár vonással vázolt viszonya még csak jobban feltűnetheti a bölcsélet életközelségét és jelentőségét épp az élet, a teljes emberi élet szempontjából. A filozófiának az a szerepe, hogy tudományos célkitűzésének logikus következtetéseképpen az életben való eligazodást szolgálja, hogy a végső útmutatás eszköze legyen. De ha ez a filozófia kihatása az életre, akkor lélektanilag nagyon is érthető, hogy az emberekben mindig ébren van

az a kérdés: helyes és abszolút értékű, abszolút bizonyosságú-e az az eligazítás, melyet a filozófia nyújt akár közvetlenül, akár közvetve (mint a kinyilatkoztatás kifejtésének eszköze)? Ez a kérdés pedig önmagától veti fel a másikat: módjában van-e egyáltalán a filozófiának, hogy ezt a sorsdöntő jelentőségű feladatát kielégítő, megbízható módon megoldja? Terjed-e annyira a filozófiai megismerés, hogy megbízható, sőt abszolút bizonyosságú és minden időkre érvényes feleleteket adjon; úgy, hogy lehessen rá hivatkozni, sőt kötelességünk legyen tételei szerint életünket alakítani? Érthető, hogy mielőtt az ember ilyen sorsdöntő elhatározásra szánja magát, szeretné, ha a filozófia igazolná is ebbeli elhivatottságát, illetékességét.

Ime, a tudományos és lélektani ok, amely a filozófiai megismerés határainak kérdését annyira aktuálissá teszi és napirenden tartja.

* * *

A probléma pontos megfogalmazása a következő:

Lehetséges-e abszolút értékű és befejezett filozófiai rendszer, azaz lehetséges-e olyan emberi bölcselet, amely az egész létvalóságra vonatkozó utolsó és legvégső kérdésekre kimerítő, teljes és abszolút értékű feleleteket tud adni és pedig tudományos rendszerbe foglaltan? Ha pedig ez nem lehetséges, mi ennek az oka? Másrészt pedig, ha ilyen abszolút értékű teljes és befejezett filozófiai rendszer nem lehetséges, meddig terjed az a határ, ameddig az emberi bölcselet eljuthat?

* * *

Első gondolatunk alighanem az lesz, hogy megkérdezzük a *filozófia történetét*, meddig jutott eddig a filozófia; mennyire sikerült a filozófiának eddig megvalósítania azt a célkitűzését, hogy a lét legvégső kérdéseire feleletet adjon?

Rövid megfontolás után azonban be kell látnunk, hogy a filozófia történetéből nem kaphatunk feleletet problémánkra. Ha ugyanis ez a felelet negatív, vagyis azt mondja, hogy a filozófia eddig nem jutott el feltüntetett céljához, annak önmagában még nincs bizonyító ereje. Mert ami eddig nem sikerült, sikerülhet a jövőben. Nicolai Hartmann feltevése — hogy a filozófia eddigi története a gondolkodás gyermekkorának története, amelyet még csak ezután követ majd az ifjú- és a férfikor — szintén nem cáfolható meg maradék nélkül, mert a jövőbe-látás senkinek sem adatott meg.

Ha mégis először a filozófia történetéhez fordulunk felvilágosításért, ezt csak abban a reményben tesszük, hogy az eddigi filozófiai folyamatban olyan jeleket, indíciumokat fedezhetünk fel, amelyek némi kiindulást vagy irányt mutathatnak a megoldás felé.

* * *

Nagy tévedés volna azonban azt gondolni, hogy a filozófia történetének analízisének a könnyű feladatok közé tartozik. Sok tekintetben igaza van *W. Diltheynek*, amikor azt mondja, hogy a filozófia története egyike a filozófia legkínzóbb problémáinak. A köztudatban úgy él a filozófia története, mint az emberi gondolkodás káosza, sőt nyilvánvaló csődje. És sok filozófiatörténeti könyv méltán kelti a kívülállóban vagy a kezdőkben ezt a benyomást. Csak a filozófiával való hossz- és beható foglalkozás, a közös nagy filozófiai problémák megragadása juttat el addig a belátásig, hogy tulajdonképpen csupán pár jellegzetes főág az, amelyben a filozófiatörténet folyama áramlik. Bár ezzel a belátással sem szűnt meg a filozófia történetének titokzatossága; ami megszűnt, az csak a zűrzavarnak, a káosznak benyomása.

Milyen feleletet ad tehát a filozófia története a filozófiai megismerés határainak kérdésére? Azt hiszem, a legtöbb bölcselő meggyőződését tolmácsolom, amikor azt mondom, hogy eddig még nem jutottunk el az abszolút és befejezett bölcséleti rendszerhez. Amit a történet eddig igazolni látszik, az csak a «*philosophia perennis*» eszméjének a jogosultsága. Bár ezt a tételt sem fogadja el egyhangúan a bölcselők közmeggyőződése. Azonban igazolható tény, hogy a filozófia eddigi történetéből ki lehet hámozni bizonyos tételeknek tekintélyes számát, amelyeknek összessége egy megközelítően homogén rendszer lehetőségét nyújtja. E tételek igazsága mellett benső, tartalmi mozzanatokon kívül még az a külső, de jelentős érv is felsorakoztatható, hogy a beigazoltan nagy gondolkodók tekintélyes része azokat vagy egészükben, vagy legalább is külön-külön magáévá tette. De ugyanakkor a *philosophia perennis*-nek eme óvatos megfogalmazásából világos, hogy végleges, lezárt filozófiai rendszerünk még nincs. Egyúttal azonban az is kivüláglik, hogy a filozófia története a *philosophia perennis* eszméjét túlmenően pozitív és mintegy tapasztalati megoldást e kérdésben nem adhat. Később látni fogjuk, hogy a filozófia története mégis alkalmas arra, hogy bizonyos apriori megállapításoknak mintegy aposteriori támaszát nyújtsa.

* * *

Miután a kérdés aposteriori, a történeti tapasztalásból nem oldható meg, az apriori megoldás lehetőségét kell keresnünk. Ez abban áll, hogy a filozófiai megismerés két tényezőjének, t. i. az egész létvalóságnak és az emberi elmének gondos megvizsgálásából igyekszünk megállapítani, hogy a megismerésünk hatáira vonatkozó kérdésre kaphatunk-e feleletet, vagy legalább is útbaigazítást.

Kezdjük először a filozófia megismerendő tárgyánál, amely az egész létvalóság, végső okaiban és magyarázatában.

Vajjon minden létezőnek megvan-e az a tulajdonsága, hogy megismerhető? Avagy talán vannak létezők, vagy legalább is a léte-

zőknek egyes mozzanatait, amelyek megismerhetetlenek, azaz irracionálisak, helyesebben kifejezve: transzintelligibilisek, minden megismerést túlszárnyalók?

Mielőtt azonban e kérdésre felelnénk, tisztáznunk kell, hogy mit értünk megismerés alatt? Mert ez a fogalom genus-fogalom, amely többféle speciést tartalmaz. Megismerésnek nevezzük azt is, ami egyszerű tudomásulvétel, amely csak arra terjeszkedik ki, hogy a dolog van. De ezen az egyszerű «tudomásulvételen» túlmenőleg megismerésnek nevezzük azt a tudást is, amely azonfelül azt is megismeri, hogy mi az a dolog és miért van a dolog? A tudásnak és megismerésnek ezt a második módját nevezzük talán «értésnek». A kérdést tehát úgy kell feltennünk: vajjon minden dolog tudomásulvehető és érthető is egyúttal?

Arra vonatkozólag, hogy minden dolog elvileg tudomásul vehető-e (ist aner kennbar), azaz megállapítható-e róla legalább is annyi, hogy valami, nem igen volt és nem is lehetséges kétely. Ez a tudomásulvétel ugyanis nem jelenti azt, hogy minden elme az egész létvalóság minden tagjáról actu tudomást szerezhet; csak annyit jelent, hogy nincs a létnek olyan tagja, melyről a szellemi megismerőképeség a megfelelő előfeltételek teljesülése mellett ne formálhatná legalább is azt a jegyet: «est ens», az a dolog valami. Természetesen egészen más kérdés, mennyire képes a megismerő elme a létezésnek további határozmányait felismerni az illető «valami»-ben.

Ettől teljesen különböző az egész létvalóság érthetőségének kérdése. Vajjon mi az a dologban, ami azt érthetővé teszi? Mi az, ami miatt a scholasztika szerint minden dolog igaz?

Heidegger-nek sok szempontból igaza van, amikor a szerszámnak, a Zeug-nak az érthetőségéből indul ki; mert tényleg az ilyen emberi alkotások tüntetik fel legkönnyebben és leganalizálhatóbban a dolog érthetőségének mivoltát. A szerszámok, de általában az összes emberi alkotások, az ú. n. objektívációk érthetősége, megértése aránylag a legkönnyebb. Ennek oka az emberi alkotások szellemi tartalmának egyszerűsége és átlátszó mivolta. Ez az átlátszóság onnan van, hogy — mint emberi célos tevékenység eredményének — könnyen ismerjük a létrehozó okát, a célokat és még a példaokat (causa exemplaris) is. Már most miben kell látnunk az emberi objektívációk lényegét? Abban, hogy azok az anyagnak (az anyagot a legtágabb értelemben véve) bizonyos megformálásai, alakításai. Ennek a formának, alakításnak leolvasása vezet el bennünket a dolog értelmének megragadásához (gép, ház, műalkotás, tudományos rendszer, nyelv stb.). Ha ezt a formát vagy alakulatot megbontjuk, akkor a dolog is elveszti részben vagy egészen az érthetőségét.

Nem jogosulatlan általánosítás-e, ha ennek alapján minden dolog érthetőségét valamilyen formában vagy alakulatban látjuk? Nem lát-

szik jogosulatlanoknak és pedig azért, mert minden dolog, amely tapasztalatunk körébe esik, szintén objektíváció. Nem ugyan emberi, hanem (legalább is) isteni objektíváció, amennyiben az Ő alkotása, az Ő szellemi kifejezésének hordozója. Természetesen mindig annak a tudatában kell lenni, hogy úgy a «forma», mint az «alakulat» szó a legszélesebb analógia értelmezésében veendő. Csak így lehet felállítani a tételt, hogy a dolgok érthetősége formai, alakulati mivoltukban áll.

E tétellel kapcsolatban azonban megint új kérdések merülnek fel. Az első az: vajjon a dolgok egész mivoltát a forma, az alakulat; általában a struktúra vagy az «ordo» annyira átjárja-e, hogy a dologban nincs semmiféle mozzanat, amely «struktúrára kívüli», a struktúrába bele nem tartozó? Mert ha van ilyen, akkor ez nem volna érthető, hanem a szó szoros értelmében irracionális. Az ilyen mozzanatról azt kellene mondani, hogy csakis tudomásul vehető, de érthetősége nincs. És valóban ilyennek látszik a dolgoknak existenciális mozzanata. Ha például az existenciális mozzanat a létező dolog mivoltától fogalmilag teljesen elkülöníthető, akkor annak irrationalitása szükségszerűen következik. Azonkívül ide sorozhatók a dolognak azon mozzanatai, amelyek egyszerűek, egyjegyűek, mint amilyenek pl. az érzéki minőségek (piros, a c-hang stb.). Ahol orodoról, struktúráról beszélünk, ott kell beszélnünk elemekről is, amelyek ezt a struktúrát alkotják. És nem látszik lehetségesnek, hogy ezeknek az elemeknek teljes mivolta megérthető legyen abból a struktúrából, amelynek esetleg tagjai. Annál is inkább, mert nem bizonyos, hogy csak egyetlen struktúrának lehetnek tagjai és akkor honnan állapítható meg az összes lehetséges struktúrák száma, amelybe mint alkotó elemek beléphetnek?

Mégis ezeknek a struktúra-elemeknek abszolút irracionalitása is tagadandó és pedig abból a fenti megfontolásból kifolyólag, hogy az összes létező dolgok teljes mivoltukban isteni objektívációk. És mert az objektívációnak mint szellemi kifejeződésnek lényegéhez tartozik, hogy amennyiben objektíváció, egyúttal érthető is, azért e struktúra-elemek sem lehetnek irracionálisak, legalább is arra a szellemre viszonyítva, amelynek objektívációi. Hogy egy lényegesen más létfokú szellem számára lehetnek-e ugyanakkor irracionálisak és milyen értelemben lehetnek azok, az nem tartozik mostani kérdésünkhöz, amikor még csak általában vizsgáljuk a dolgok érthetőségét.

Egy másik alapvető kérdés az, hogy az ordo, a struktúra teljesen azonos értelmű, jelentésű-e, vagy pedig mint genus-fogalom a dolgoknak más és más mozzanatait jelölik-e? Pl. *Brandenstein* a formában és az alakulatban a dolgoknak lényegesen különböző mozzanatait, alaphatározmányait látja és pedig méltán. De akkor logikus a kérdés, hogy két ilyen lényegesen különböző mozzanatnak nem különböző-e az «értési» módja is? Úgy hogy pl. a formának a megértési módja volna a logikai megértés, míg az alakulaté ettől teljesen különböző, pl. a

matematikai szemlélés vagy másféle megismerési mód. Úgy hogy az értés sem volna egyértelmű fogalom, hanem legalább is két értelme volna, sőt talán három is, tekintve azt, hogy a minőségi, stb. tartalmak között is lehetségesek struktúrák, amelyek azonban sem nem formaiak, sem pedig nem alakulatiak.

Végre van még egy harmadik kérdés, amely a következőképpen fogalmazható meg: vajjon minden érthetőség transcendens vonatkozású-e? Ez azt jelenti, hogy vajjon ezek a formák, alakulatok, ez az ordo megérthetősége zárt-e, izoláltan is fennálló, avagy ellenkezőleg, szükségképpen önmagán túlra utaló. Látni fogjuk, hogy ennek a kérdésnek eldöntése nagyjelentőségű éppen a most tárgyalt főproblémánk szempontjából.

Erre az utóbbi kérdésre is eddigi állásfoglalásunkból már megadható a felelet és pedig pozitív értelemben; azaz, hogy a dolgok érthetősége transcendens vonatkozású. Következik ez abból a tételből, hogy a dolgok isteni objektívációk és így szükségszerű relációt jelentenek legalább is az objektíváló isteni szellemhez, amely nélkül struktúrájuk kimerítő módon meg nem érthető. Az abszolút létvalóság (Isten) érthetősége azonban önmagában immanens; de természetesen csak arra az elmére vonatkoztatva, amely az abszolút létvalóság közvetlen és kimerítő megismerésére képes. Ez pedig kizárólag az isteni elme.

A létvalóság megismerhetőségére vonatkozólag tehát a következő tételek állíthatók fel:

1. Minden létvalóság legalább is tudomásulvehető (ist aner-
kennbar).
2. Minden létvalóság maradék nélkül megismerhető minden mo-
zanatában, legalább is az abszolút értelem által.
3. Minden létvalóság transcendens vonatkozású, kivéve az abszo-
lút létezőt.
4. A létvalóságban talán lehetségesek olyan mozzanatok is, ame-
lyek nem struktúrálisak és nem minden elme számára érthetők, hanem
csak tudomásul vehetők.

* * *

Tehát a dolgoknak a megismerhetőségük szempontjából való megvizsgálása nem adott felvilágosítást arra a kérdésre, hogy meddig terjed a filozófiai megismerésünk. Találtunk ugyan a dolgokban egy mozzanatot vagy mozzanatsortot, amely nem teljesen struktúrális és azért nem minden értés számára megközelíthető. De erre tulajdonképpen el voltunk készülve, tekintve azt, hogy a mi megismerésünk nem teremtfői jellegű és azért kell, hogy számára már adva legyenek valami módon a dolgok, mint faktumok. E faktumokra csak a rámutatás lehetséges; ezek azok a kezdetek, amelyekből az értésnek ki kell indulnia. Ha azokról, mint első elemekről nem is lehetséges minden

elme számára értés, de lehetséges existenciális megokolás arra nézve, hogy miért vannak és honnan vannak. Az is megismerhető róluk, hogy a létezők legáltalánosabb elvei rájuk is érvényesek, amennyiben létezők, vagyis az ellentmondás és az elégséges megokolás lételvei.

* * *

Ha a mi megismerésünknek, illetve értési képességünknek határai vannak, a határok oka tehát nem kereshető magukban a dolgokban, hanem egyedül az értelmükben. A dolgok önmagukban végig racionálisak, érthetők és így a megértésnek semmi határt nem szabnak.

Hogy értelmünk véges, az nemcsak tapasztalati tény, hanem ontológiailag és apriori igazolható. Az ember véges lény és azért értelmének is végesnek kell lennie. A tudományok haladásának ténye is ezen a végelességen alapszik. Természetesen a haladás jelensége önmagában csak a relatív, eltolható határok létezését bizonyítja. A mi kérdésünk azonban éppen az, hogy vannak-e filozófiai megismerésünknek abszolút, eltolhatatlan határai is, melyek azok és mi azoknak az oka?

Abból a tényből, hogy értelmünk véges, önmagától adódik az a következmény, hogy számára az abszolút végtelen megismerési tárgy kimeríthetetlen kell hogy legyen valamiféle értelemben. Már pedig megismerésünknek van ilyen tárgya és pedig: Isten.

Isten, mint ismerettárgy minden véges szellem számára «világon kívüli». Ez annyit jelent, hogy sohasem lehet megismerésünknek közvetlen tárgya; még a tudomásulvételnek sem. Mert minden közvetlen megismerési tárgy szükségképpen evilági. Ebből következik, hogy amit Istenről megtudhatunk, az csak reá való utalás formájában lehetséges. Ez a ráutalás azonban evilági megismeréseinkből és tapasztalásainkból szükségképpen adódik és pedig azért, mert világunk teljes összességében megragadva, szükségképpen önmagán túlra utal. Azonban ezek a ráutalások sohasem tehetik Istent megismerésünk közvetlen tárgyává, mert csak az analógiás ismeret lehetőségét nyújtják, olyan értelemben, hogy evilági ismeretek hasonlóságára fogalmakat alkotunk róla. A kinyilatkoztatás maga sem adhat nekünk többet ilyen ráutalásos fogalmaknál; az abszolút ráutalás határa soha sem léphető túl. Azonkívül Isten abszolút fokban független, azaz nem lehet tagja semmiféle evilági «ordonak», rendnek. A rend ugyanis függést jelentene a rendet alkotó többi tagtól. Miként tehát az abszolútum nem foglalható semmiféle ontológiai rendszerbe, mert önmaga sem rendszer; épúgy nem lehet kimeríthető tárgya semmiféle rendszerező megismerésnek sem.

Már pedig Isten a filozófiai megismerésnek is tárgya, sőt központi és alapvető jelentőségű tárgya. Ime, tehát máris eljutottunk olyan filozófiai megismerési tárgyhoz, amely e megismerés számára kimeríthetetlen.

Csakhoggy épp e ponton felmerülhet az a kérdés, hogy Isten milyen értelemben tárgya a filozófiai megismerésnek? Az bizonyos, hogy Isten mint ismerettárgy kimeríthetetlen, de vajjon az-e abból a szempontból is, amelyből a filozófia kívánja megismerni? A filozófia ugyanis az egész létvalóság legvégső okait és magyarázatát kereső tudomány. Ezért megismerésének tárgya is az egész valóság, nem konkrét teljességében, hanem csak legvégső okaiban és magyarázatában. Tehát ugyanilyen értelemben tárgya Isten is. És vajjon ilyen megszorított értelemben is kimeríthetetlen-e Isten mint ismerettárgy?

Istennek, mint abszolútumnak nem lehet oka, hanem csak magyarázata. De ez a magyarázat az ő végtelen létteljesége. Következőleg ez a magyarázat minden elme számára kell, hogy kimeríthetetlen legyen, kivéve az isteni értelmet. Tehát azt kell mondani, hogy Isten a speciális filozófiai megismerés számára is teljességgel kimeríthetetlen.

Mert azt senki sem vallja, miszerint a filozófiai megértés kimerül abban, hogy valamely tárgyról «tétel» állítható fel. Hiszen ilyenek Istenről is felállíthatók. Ha azt mondom, hogy: «Isten sajátmagának a magyarázata», akkor igaz tételt állítottam fel róla. Azonban ezt a tételt megvizsgálva azt találjuk, hogy annak úgy az alanya, mint pedig az állítmánya pusztá ráutalás a végtelen, kimeríthetetlen tartalomra. Az ilyen tételek épp azért lehetségesek, mert analógiás ráutalások. Vajjon elég-e ez a filozófiai megismerés szempontjából? Semmiképpen sem, mert az ilyen tételek nem hatolnak el egészen a lét megragadásához, hanem meg kell állaniok a ráutalásoknál. Az ilyen tételek vég nélkül szaporíthatók, anélkül, hogy kimeríthetnék ismerettárgyukat.

E ponton merül fel a szüksége annak, hogy a filozófiai megismerés mivoltával is behatóbban foglalkozzunk. Már említettük, hogy a filozófia nem akármilyen létmegismerésre törekszik, hanem abszolút, minden szellemre egyformán érvényes megismerésre. Csak ez lehet logikus értelme annak, hogy a filozófia a létnek legvégső okait és magyarázatát keresi. Az emberi filozófia természetesen szintén emberhez kötött, de csak negatív. Ez annyit jelent, hogy a lét utolsó magyarázatának keresésében kötve van az emberi értelemnek létfokához; e létfok sajátos megismerési, fogalomalkotási folyamatához, struktúrájához, amelyet természetesen nem léphet túl soha. De ez nem jelenti azt, hogy pozitív is csak emberi, azaz hogy megismeréseinek értéke csak az emberre érvényes. Mert ez Kantnak a tétele volna teljes tisztaságában. A filozófia az emberhez kötött fogalomalkotási móddal annyira igyekszik a «Ding an sich»-hez, az emberi értelemtől független léthez törni, amennyire ez tehetségében áll. Lehet, hogy ez egészen és maradék nélkül nem áll tehetségében. De ebben az esetben nem állítható az, hogy a lét az ember módja szerint filozófiailag kimeríthető (mert ez a filozófiának célkitűzése szempontjából nem elég);

hanem logikusan csak azt állítjuk, hogy ebben az esetben a lét a filozófia célkitűzése szempontjából kimeríthetetlen. Ha tehát felállítható is volna olyan kategóriarendszer, amely mintegy hálószerűen körülönná az egész létet, de teljes egészében egyedül csak az emberre érvényes módon és nem hatolna be a létnek, mint «Ding an sich»-nek legbelső rétegeibe, az ilyen filozófia nem volna abszolút értékű, kimerítő filozófia. Csak egyike a lehetséges kísérleteknek a teljes létvalóság megragadására.

Az igaz, hogy az emberi elme a létet felosztja a különböző tudományok, és pedig a filozófia és a szaktudományok között. Ez a legkiáltóbb jele annak, hogy az emberi filozófia nem kimerítő létmegismerés a filozófia szempontjából sem. Mert ha az volna, nem volnának lehetségesek a szaktudományok. E területfelosztás szüksége ugyanis elsősorban nem a tárgyban alapozódik, hanem az emberi elmében. A tárgy maga csak e felosztás elégséges alapját szolgáltatja egy olyan elme számára, amely e felosztásra kényszerült, mert másképp nem tud megbirkózni ismerete tárgyaival.

Ezt a megállapítást igazolja az is, hogy eddig még nem sikerült kielégítő tudományelméletet felállítanunk. Mert a tudományelmélet nem annyira a tárgyvilágnak úgy az extenzitás, mint az intenzitás szempontjából való áttekintését tételezi fel, hanem sokkal inkább az emberi elme sajátos szerkezetének, természetének az ismeretét. Nyilvánvaló, hogy az értelemnek ez a természete csakis a megismerendő tárgyakkal való korrelációban analizálható ki. De elfogadható tudományelméletet csak az tud felállítani, aki az emberi megismerés szerkezetének a lehető legmélyebb ismeretére eljut. Mindaddig nyitva marad a kérdés, hogyan határoljuk el biztos kézzel és teljes precizitással mind az egyes szaktudományokat egymástól, mind pedig ezeket a filozófiától? Ez talán sohasem fog sikerülni, és pedig azért, mert a valóság, amelyre a tudományok irányulnak, minden komplexitása ellenére egy és osztatlan, míg a tudományok ebből az osztatlan komplexumból kénytelenek egy vagy több mozzanatot kiragadni. De épp a kiragadás e ténye teszi lehetetlenné az egyes tudományok elszigetelt elzárkózását és teljes autonómiáját. A szaktudományok szükségképpen a filozófiába torkollanak bele és viszont minden filozófia a szaktudományokba nyúlik be. A komplex tárgy osztatlansága folytonos korrelációban tartja egymás között a tudományokat. De bármiképpen is álljon a dolog, a tudományok és a filozófia egymáshoz való viszonyulásában az emberi filozófiának mivoltát és sorsát nem a megismerendő tárgy, hanem az emberi értelemnek a mivolta határozza meg.

Az emberi elmének a filozófia szempontjából legelhatározóbb mozzanata, természeti jellegzetessége az, hogy absztrakt fogalmak alkotására képes. Ez a tényállás egész ismeretelméletünk alapvető tétele. Sajnos, a modern filozófiában ennek a tételnek fontossága és

teljes jelentősége sok tekintetben feledésbe ment. Ez az idealista rendszerek hatásának tudandó be. Ugyanis az idealizmus tana szerint a lét a tudatnak a funckiója csupán; ennek a tételnek logikus következménye pedig, hogy szerintük a megismerésben semmi sincs, ami ne «váгна egybe» a tárgy és a megismerés viszonyában. És mert nem ismerik az *inadekváltság* tényét, vagy pedig arról nem akarnak tudomást venni, nem is érzik szükségét, hogy ezt az inadekváltságot vizsgálják, annak okát és határait kutatásuk tárgyává tegyék.

A valóság azonban az, hogy az emberi értelem és a megismerendő valóság között nincs meg az idealizmus által apriori feltételezett adekváció. A megismerésünkben vannak mozzanatok — amint azt már Aristoteles látta —, amelyek *πρὸς ἡμᾶς* érvényesek; amelyeknek a tárgy csak valamiféle megfelelőségét nyújtja.

Ennek az emberi elvonatkozó megismerésnek az a lényege, hogy az értelem képtelen tárgya egész konkrét mivoltának egyszeri kimerítő megragadására, hanem szét kell azt bontania különböző jegyekre és mintegy részletekben magáévá tenni. Ez az absztrahálási kényszer annyira mélyreható, hogy értelmünk akkor is kényszerül jegyekre bontani megismerési tárgyát, amikor annak nincsenek is szétbontható jegyei, mint pl. Isten megismerésénél.

Mi ennek az absztrahálási kényszernek az oka? Legmélyebb oka valószínűen az, hogy az emberi szellem működésében rászorul az anyagra, mint külső komponensre. Az anyag pedig sohasem vehet át egészében véges szellemi tartalmat, hanem csak «beletestesített» mozzanatok. Már pedig a valóságot egyes mozzanatai szerint kifejezni nem más, mint absztrahálni. Ezért elvont nemcsak minden szavunk (kivéve a határozókat és névmásokat, de viszont ezek nem tartalomkifejezések), hanem elvontak a fogalmaink is. Számunkra másképpen nem is volna lehetséges szellemi érintkezés. Más ember csak azt értheti meg közléseimből, ami abból *közös* tartalom lehet. A konkrét egész azonban sohasem lehet igazán közös, hanem csak az, ami elvonható a konkrétságból, vagyis az absztraktum.

Abból, hogy ismereti tárgyaink tartalmát csak ilyen absztrakt módon tudjuk megragadni, következik, hogy a konkrét dolog számunkra kimeríthetetlen. Már pedig az egész valóság konkrét létezőkből tevődik össze. Tehát az egész valóság is kimeríthetetlen számunkra. Hiszen az absztrakt fogalom a konkrét valóból mindig csak azt tudja kifejezni, ami közös benne más dolgokkal. Bármennyire halmozzuk is ezeket az elvont tartalmakat, közös tartalmak halmozásából sohasem adódhatik egyedi tartalom. Azzal sem merítenők ki a konkrét tartalmat, ha azt esetleg minden lehetséges jegyére felbontanók. Hiszen ezek a jegyek egyenkint mind közös tartalmak kifejezői; közös tartalmak sokaságával egyedi dolgot meghatározni akarni pedig önellenmondás. Ha pedig e közös jegyek sokaságát egyetlen fogalomba egyesítenők, ezzel sem

nyernénk semmit; mert különböző jegyeket egy fogalomba egyesíteni csak úgy lehet, ha elhagyjuk belőle mindazt, ami különböző bennük. Vagyis az ilyen egyesített fogalom még elvontabb volna, mint a benne egyesített fogalmak bármelyike. A konkrét dologra csak rámutatnunk lehet, kimerítő fogalmat alkotni róla nem adatott meg nekünk.

Ellenvethető azonban, hogy a filozófiának célja nem is a konkrét valóság megismerése, mert ez a szaktudományok feladata. A filozófia, épp ellenkezőleg, a konkrét dolgok *általános* elveit, előfeltevéseit kereső tudomány. Csakhogy az ellenvető nem veszi észre, hogy ellenvetésével állítja azt, amit tagad. Az elvek és előfeltevések célja is a *konkrét* dolgok megismerése; hisz ha nem ez volna, a filozófia nem is lenne valóság-tudomány, mert a valóság csakis egyedekből áll. Tehát azok az elvek és előfeltevések is konkrét dolgok absztrakt módon kifejezve. Elvek nem lehetnek a valóság meghatározói, hanem csak a konkrét dolgok, amelyekben az elvek megvalósulva vannak.

Nagy tévedés volna azonban a kimeríthetetlenséget a végtelenséggel, vagy a végnélküliséggel összetéveszteni. A véges tartalom, a véges lét is kimeríthetetlen lehet bizonyos létfokú és természetű megismerőképeség számára, ha t. i. ez az értelem nem intuitív. Azaz, ha nem a konkrét véges tartalmat «egyetlen jegyben» megragadni képes értelem, hanem az elvonásra, absztrahálásra, vagyis mindig csak a közös jegyek megragadására kényszerült megismerési folyamat.

* * *

Lehetséges azonban, hogy a véges létvalóság kimeríthetetlen-ségének még mélyebb gyökere is van. Még egy mozzanata van a véges valóságnak, amely miatt közöttte és az emberi megismerés között mélyreható és áthidalhatatlan inadekváltság van. És ez a mozzanat a dolog objektivációs mivolta.

Láttuk, hogy a véges dolgok kivétel nélkül isteni objektivációk: isteni elgondolások és isteni elhatározás megvalósulásai, végső fokon pedig az isteni természet imitabilitása, véges «kifejeződhetése». Az emberi megismerés nem változtat a dolgokon, hanem csak vizsgálja, majd interpretálja, végre megérti azokat azáltal, hogy megtalálja bennük az isteni elgondolást és szándékot, nem mint illet, hanem éppen mint a dologban objektiváltat. Úgyhogy az emberi megismerés lényege objektiváció-interpretálás és objektiváció-megértés. Éspedig egy végtelen szellem véges objektivációinak az interpretálása és megértése.

Az emberi objektivációk megértése aránylag könnyű: a szellemi és anyagi lehetőségeink ismerete és áttekinthetése és a lehetséges célkitűzéseink korlátoltsága, de főképpen azonos létfokú szellemi természetünk folytán. De semmiféle szellemi objektiváció, tehát az isteni sem lehet bármilyen más szellem számára annyira idegen, hogy az teljességgel érthetetlen legyen. Mert az összes szellemeket összeköti

a szellemi mivolt, bármilyen tátongó is legyen közöttük az analógiás ontológiai távolság.

Azonban az isteni és az emberi, valamint bármilyen más véges szellemi objektívációk között alapvető különbségek vannak.

Az emberi objektívációkat kétféle megkötöttség jellemzi. Első: az emberi szellemnek sajátos, véges, lehetőségeiben zárt és meghatárolt természete, a szellemek világában elfoglalt létfoka. Azért objektívalódó képessége sohasem lépheti túl ezt a határt. A másik megkötöttség az anyag részéről van, amelyben az objektíváció történik, amelybe a szellemi kifejeződés beletestesül. Valamely gépben a gép anyaga nem objektíváció, hanem az objektíváció felvevő szubsztrátuma, amely egyúttal az objektívalódási lehetőségnek is határt szab. Ugyanez áll a műalkotásokról, a nyelvről, a tudományos rendszerről. Ez az utóbbi is nemcsak az emberi fogalomalkotás jellegzetes formái által van kötve, hanem a már készen talált és általa meg nem változtatható ismeret-tárgy által is.

Ezzel szemben az isteni objektívációkat e megkötöttségnek teljes hiánya jellemzi. Istennek objektívalódási képessége addig terjed, ameddig az imitabilitása és alkotó ereje; márpedig ezeknek határuk nincs. Az isteni objektívációknak másik szerfölött fontos mozzanata a teremtettségük. Az isteni objektívációk nem beletestesítések, hanem «megtestesítések», amely kifejezésben a «test» fogalmát a legtágabb értelemben kell venni, úgyhogy az itt használt értelemben a tiszta szellem épúgy isteni «megtestesítés», mint az anorganikus anyag.

Ez a teremtettség az isteni objektívációkban nemcsak valamely külső relációt jelent, hanem jelenti legbelsőbb mivoltukat, amely teljesen át- és átjárja azokat. A teremtettség nem időmozzanat csupán, hanem szüntelen létmozzanat; ez a teremtettség permanens az isteni fenntartásban. Ha ezt a teremtői jellegű fenntartást elvonnák a dolgokból, akkor semmi sem maradna meg bennük a valós rendben. De ezzel megszűnnék az érthetőségük is. Mert a lehető létezés korralitivuma számunkra nem az értés, hanem a lehető értés.

A véges létnek ilyen felfogása amennyire kézenfekvő volt a középkor filozófusa előtt, annyira idegen a jelenkor filozófusainak. Oka ennek elsősorban a filozófia laikus profánsága, amely Istenről mint ontikus filozófiai tényezőről a lehető legkevesebbet akar csak tudni. Másik oka a léttannak sok tekintetben ijesztő elsőkélyesedése. A jóindulatúakban is mutakozó húzódozás magyarázata pedig a pantheizmustól való túlzott félelem is, amely azután a deizmus ellentétes végletébe csap át. Az igazság most is, mint annyiszor, középen van a deizmus és pantheizmus között: a theizmusban.

A véges dolog tehát mint isteni abszolút objektíváció teljes mivoltában és minden egyes mozzanatában «ab-alio», mástól való. Márpedig ez az alapvető, éspedig teremtett jellegű «ab-alienítés»,

mástól-valóság okozza azt, hogy véges elme számára a véges dolog is kimeríthetetlen; mert ebben az abalienításban, vagy mögötte, végtelen mozzanat húzódik meg.

Az igaz, hogy ez ellen az elmélet ellen súlyos ellenvetés hozható fel, t. i. hogy véges dolognak nem lehet végtelen jegye, tehát nem lehet benne semmi, ami véges elme által kimeríthetetlen. De láttuk már, hogy először is a kimeríthetetlenség nem jelent végtelenséget és azért véges tartalom is lehet kimeríthetetlen az ismeret terén, bár nem mindig az anyagi világban. Másrészt pedig, ha véges dolognak lehet végtelen oka és létbentartója, éspedig úgy, hogy véges dolog lehet végtelen szellemnek az objektivációja, ez igenis ismeretelméletileg végtelen jegyet jelent a dologban. Mert az «ab-alio» egy objektiváló teremtetési (tehát kimeríthetetlen) és fenntartó aktus következménye, amely a dolognak egész létét és érthetőségét adja, mivel azt minden mozzanatában teljesen átjárja.

Igaz ugyan — hogy egy másik lehetséges ellenvetésre válaszoljunk —, hogy semmiféle létezőnek sem lehet végtelen sok előfeltevése, mert akkor a dolog sohasem létezhetnék. De lehet, sőt van *végtelen tartalmú* előfeltevése, nemcsak a létbelépésének és a létben való megmaradásának, vagyis az existenciájának, hanem a miségének is.

* * *

Hogy ennek az alapvető «ab-alio»-nak, mint a teremtetés világába belenyúló kimeríthetetlen jegynek in concreto milyen kihatásai vannak az emberi megismerésre, az még további kutatásnak lell hogy az eredménye legyen.

Mindenesetre különös és zavarbaejtő jelenség a filozófiában és minden más tudományban is, hogy minél jobban előre haladnak bennük akár az egyes emberek, akár pedig az egymást felváltó generációk, annál több problémát vet az fel számunkra. Ez a tényállás egyes gondolkodókat arra a kijelentésre késztetett, hogy az emberi tudás folyamata divergáló irányt mutat, ahelyett, hogy konvergálna. Azonban ez a divergáló, széttávolodó irány csak látszólagos. Mert amit ők divergálásnak mondanak, az a valóságban folytonos és pozitív haladás a mélység felé. A felbukkanó új kérdések ugyanis nem rontják le mindig a már birtokunkban levő igazságokat, hanem azoknak mélységes tartalmát tárják fel csupán, amennyiben mindig más és más kémlelőnyíláson engednek betekintést a lét mélységeibe. És valóban, az elfogulatlan szemlélő előtt a filozófia is, minden külső látszat ellenére, határozott haladást mutat; természetesen nem a horizontális irányban, mint a természettudományok, hanem a vertikálásban: a mélységek felé. Mert csak ez a haladás felel meg a filozófia belső mivoltának.

Igazi mély gondolat az, amelyet talán Pascal fejezett ki: az abszolút filozófia nem rendszer, nem is gondolatpiramis, hanem egyetlen

gondolat. Csakhogy számunkra ilyen filozófia nem adatott meg, mert az isteni és végtelen. A mi utunk a *philosophia perennis* útja: fáradtságos, lassú, évezredek gondolkodását összekapcsoló szellemi küzdelem a lét titkainak kikényszerítésére. Ez a küzdelem nem eredménytelen; biztos, megingathatatlan igazságok mérőldkövei is jelzik haladása irányát. Tehát nem egyhelyben topogás; nem is kérészéletű; nem relatív értékű igazságok a mérőldkövei, amelyek újra szétmállanak; hanem pozitív értékű haladás ez, mert mindig jobban közelít a teljes igazsághoz. De csakis közelít, egy végnélküli folyamatban, anélkül, hogy a teljes igazságot filozófiailag kimeríthetné. Ez talán pesszimiztikus befejező akkordja volna tanulmányunknak, ha nem tennők magunkévá a nagy angol gondolkodó, Newman bíboros sírfeliratának mélységes gondolatát: «ex umbris et imaginibus — ad veritatem»: Utunk a teljes igazsághoz a síron át visz, mert itt a földön csak ködben és képekben pillanthatjuk meg.

Jánosi József S. J.

A LÉTEZÉS KEZDETE.

Metafizikai vizsgálódások a végtelen körül.

I.

1. Véges emberi értelmünk számára legbonyolultabbak azok a problémák, melyek a *végtelenbe* vezetnek. Itt egyszerre olyan összefüggések merülnek fel, melyek véges méretek körében mozogva nem is sejthetők és amelyekre a véges viszonyok törvényszerűségei nem alkalmazhatók. A végtelen nem csupán méreteiben nagyobb, hanem egészen új világ, új kérdésekkel, új törvényszerűségekkal. Amint pedig a véges valóság kimerítő magyarázatára törekszünk, előbb-utóbb elkerülhetetlenül szemben találjuk magunkat a végtelennel. Így nem csupán a *matematikában*, hanem a *filozófiában* és a *teológiában* is számos alapvető kérdés szoros kapcsolatban áll a végtelennel.

A végtelenség problémái közül különösen nagy jelentőségű és régi keletű az a kérdés, vajjon lehetséges-e végtelen időtartamú létezés, lehetséges-e végtelen változássorozat, kezdet nélküli világ, vagy minden létező szükségképpen véges időben kezdődött, avagy éppen a kezdetnélküli, örök világ bizonyul szükségképpeninek? Ez nem csupán a metafizikának és a természetbölcseletnek egyik alapvető problémája, hanem teológiai és világnézeti szempontból is döntő kérdés.

2. Már a bölcseletkedés első korszakában gyakran felmerült a kezdetnek, a világ eredetének kérdése. A létrejövés, a semmiből valaminek, egy egész világnak keletkezése azonban olyan kemény probléma volt, annyi nehézséget tartalmazott, hogy a bölcselek legtöbbje hallgatagon vagy kifejezetten inkább a kezdet nélküli, öröktől fogva létező világ mellett foglalt állást. Így megkerülték a kozmogóniának, a világ keletkezésének kérdését.

Herakleitos szerint minden létező, az egész világ örökös változás, folytonos keletkezés és elmúlás sokfélesége, melynek nincs kezdete és vége. Változatlan létezés nem lehetséges, minden csak a folytonos változások keresztződési pontja, miként a dolgok végső elemének gondolt tűz is folytonosan változó lánggal lobog.

A *pythagoreusok* szerint a világfolyamat ugyanazon eseményeknek bizonyos periódusokban történő örökös ismétlődése.

Ezekkel szemben az *eleai iskola* csak egy, örök, változatlan léte-

zót ismer el. A sokféleség, változás, létrejövés és elmúlás csak látszat csalódás, melyet az értelmi meggondolás lehetetlennek talál.

A későbbi görög természetbölcselek, *Empedokles* és *Anaxagoras* megegyeznek az eleaiakkal abban, hogy a világ végső elemeit szintén örök, változatlan őszanyagnak tartják. Igazi létrejövés és megszűnés tehát szerintük nincs. A világfolyamatot azonban már a herakleitosi πάντες εἶναι elvéhez közeledve a változatlan őszanyagok folytonosan változó csoportosulásával és szétválásával magyarázzák. Hasonló az atomisták, *Leukippos* és *Demokritos* felfogása is. Szerintük a világ végső alkotórészei, az atomok örök, változatlan létezők és ezek mozgása útján jönnek létre és szűnnek meg örök egymásutánban újabb és újabb világok, melyek részben hasonlóak, részben különböznek egymástól.

A *stoikusok* Herakleitos tanítására támaszkodva a világfolyamatot folytonosan ismétlődő világperiódusokkal (ἐκπύρωσις) magyarázzák. *Epikuros* pedig az atomistákat követve öröktől fogva létező atomokat és teret vesz fel.

Platonnál az örök változatlan ideák, mint az igazi létezők képviselik az eleai változatlan világot, míg a tapasztalati valóság tárgyai, az ideák gyarló másai a herakleitosi örök változás világának felelnek meg. Platon amellett egy misztikus teremtetelméletet, világformálást is tanít.

Problémánk szempontjából fontos történeti szerepe van *Aristoteles* tanításának. Aristoteles a változó világfolyamattól elkülöníti annak végső okát, az örök, változatlan istenséget. Ez utóbbi mozgatja kívülről a világot, de nem fizikai ráhatással, hanem «amint a szeretett lény mozgatja a szeretőt» (κινεῖ ὡς ἐρώμενον). Az egész világfolyamat végső lényegében állandó törekvés az örök, változatlan Isten felé. Csak így maradhat Isten, mint a mozgás végső, már nem mozgatott oka, önmaga mozdulatlan. Ugyanez okból azonban Aristoteles a világfolyamatot is kezdet nélkül, öröktől fogva fennállónak tartja. Ugyanis, ha Isten valamely időponttól fogva kezdte volna mozgatni a világot ki kellett volna lépnie örök mozdulatlanságából.

Másrészt Aristoteles szerint Istennel együtt az idő is szükségképpen öröktől fogva van. Az idő előtt ugyanis semmi se létezhet, mert már maga az «előtt» is időbeli határozmány. Idő pedig nem létezhet mozgás nélkül, mozgás viszont nincs az ég nélkül, ez utóbbi pedig nincs a világ nélkül. Tehát Istennel, illetve az idővel együtt a világ is öröktől fogva létezik.

3. Ezzel szemben a Szentírásnak mindjárt első sora határozottan a világ kezdetéről szól: «Kezdetben teremté Isten a mennyet és földet», (Gen. 1, 1.) Ezenkívül számos egyéb helyen is hivatkozik a Biblia a világ kezdetére: «Az Úr bírt engem utai kezdetén, mielőtt valamit teremtetett kezdettől». (Péld. 8, 22.) «Mielőtt a hegyek lettek, vagy a

föld alkottatott és a világ, öröktől fogva és örökké vagy te, Isten!» (Zsolt. 9, 2.) «Én a Fölségesnek szájából származtam, elsőszülött vagyok minden teremtmény előtt». (Eccles. 24, 5.) «És most dicsőíts meg engem, te Atyám, tenmagadnál azon dicsőséggel, melyet bírtam tenálad, mielőtt e világ lett». (Ján. 17, 5.) «Amint választott minket öbenne a világ teremtménye előtt, hogy szentek legyünk és feddhetlenek az ő színe előtt a szeretet által». (Efez. 1, 5.)

Ez a kinyilatkoztatás azután a keresztény gondolkodók számára, legalábbis hitigazsággént eldöntötte a világ kezdetének vagy örök létének problémáját. A világ kezdetének tanával együtt kialakult az a felfogás is, hogy az idő sincs öröktől fogva, hanem a világgal együtt kezdődött. Más szóval a világ az idő kezdetével teremtetett, mint Szent Ágoston is mondja: «Mundus non est factus in tempore, sed cum tempore».

4. Ha azonban a világ időben, illetve az idővel keletkezett, szükségképpen kell léteznie egy a világon kívül álló lénynek is, amely már nem időben létezik. Így a skolasztikában az idő mellett többféle *tartam* (*duratio*) fogalma alakult ki a létezők fennállásának, létbenmaradásának (*permanentia in esse*) különféle módja szerint. Az önmagától való, változatlan, örök isteni lét tartama az *örökkévalóság* (*aeternitas*), amelyben változásmentesen, kezdet és vég nélkül minden egyszerre és teljes mértékben megvan. Itt nincs semmi időbeliség, semmi előbb és utóbb. Már *Boethius*¹ szerint: «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio». Ezt a meghatározást átveszi *Aquinói Szent Tamás*² és kisebb változtatásokkal a skolasztikusok leg-többje.

Az örökkévalóság csak az isteni lény tartama. Azonban a teremtetett lények között is vannak, vagy legalább lehetnek olyanok, amelyek örökké léteznek és lényegükben nem változnak, vagyis csak akcidentális, és nem szubstanciális változásnak vannak alávetve, mint a teremtetett lelkek, az angyalok. Ezek tartama mégsem az örökkévalóság, mert nem önmaguktól vannak, hanem a folytonos isteni létbentartás által (még ha esetleg öröktől fogva is) léteznek és így az isteni akarat folytán bármely pillanatban megszűnhetnek vagy másképp létezhetnek. Ezek működésében is megvan az előbb és utóbb egymásutánisága. E lények tartamát nevezi a schola *aevumnak*. «Aevum enim est mensura eorum, quorum esse est stabile, quae tamen habent successionem in operibus suis sicut intelligentiae» — mondja *Aqu. Szent Tamás*.³ Ennyiben az aevum már közeledik a változások mértékéhez, az időhöz, mintegy ez utóbbi és az örökkévalóság közé esik.

¹ De consolatione philosophiae lib. III. pros. 2.

² Summa theol. I. qu. X. a. 1.

³ De tempore. Opusc. XL. c. 4.

Az idő viszont a változások egymásutánjának mértéke, mint ezt *Aristoteles*¹ után kisebb módosítással a Doctor Angelicus és a schola is tanította. Az idő tehát a változó létezés tartamát jelzi, amelyben folytonos egymásutániság van. Összefoglalva: «Aeternitas est mensura rei incommutabilis non recipientis vices in operatione, aevum autem est mensura rei cuius esse est incommutabile, quod tamen recipit vices in suis operationibus; tempus vero est mensura rei secundum omnem modum mutabilis et successivae».²

Tehát Aristoteles alapján minden «előbb» vagy «utóbb» valamilyen időt feltételez. Mégis felmerült az a kérdés, mi volt a világ teremtése előtt, vagyis az idő kezdetét megelőzően? Mit csinált Isten, mielőtt a világot és ezzel az időt is megteremtette volna? Erre *Szent Ágoston*³ egyszerűen azt feleli, hogy a teremtés előtt nem volt semmi «akkor», mint időhatározó, mert idő sem volt: «Non erat tunc, ubi non erat tempus».

E probléma azonban nem ilyen egyszerű. Hiszen a Szentírásban is, mint fentebb idéztük, többször szerepel a teremtés előttre vonatkozó kifejezés: «mielőtt valamit teremtett», «mielőtt a hegyek lettek», «mielőtt e világ lett», «a világ teremtése előtt», «minden teremtmény előtt». Sőt maga *Szent Ágoston* is ezt mondja: «Omnia tempora tu (Deus) fecisti, et ante omnia tempora tu es».⁴ Mindez az idő kezdete előtti létezést jelzi, vagyis azt, hogy valamilyen «tunc» akkor is volt, «akkor» is «történt», létezett valami valamilyen módon.⁵

E nehézség kiküszöbölésére alkotta a skolasztika az *imaginarius idő* fogalmát,⁶ mely a reális időt megelőző «előbb»-nek értelmet ad. Az újskolasztika ezt olykor *abszolút*, *ideális* vagy *fiktív időnek* (tempus absolutum, ideale, fictum) is nevezi, amely a reális idővel szemben egy kezdet- és végnélküli, minden multat, jelent és jövőt magában foglaló absztrakt időt jelez.

5. A kinyilatkoztatás azonban csak *hitigazsággént* jelzi a világ, és ezzel az idő kezdetét. Lehetséges-e mármost e kezdetet észokokkal is igazolni, *észigazsággá* is tenni? Illetve milyen bizonyító ereje van azoknak az érveknek, melyeket a világ kezdetnélkülisége, örök létezése mellett hoznak fel? Ekörül a középkorban hosszú, heves vita keletkezett. Már az egyházatyák is próbálták észokokkal védelmezni a világ

¹ Τοῦτο γάρ ἐστι ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (Phys. IV. 11. [219 b 1]). — Ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως (De generatione et corruptione II. 10. [220 b 32]).

² Aqu. Szent Tamás: De tempore. Opusc. XL. c. 4.

³ Conf. XI. 13.

⁴ Conf. XI. 13.

⁵ V. ö. Isenkrahe: Das Endliche und das Unendliche. Schöningh, Münster i. W. 1915. 263., k. 1.

⁶ V. ö. Suarez: Metaph. Index in Metaph. Arist. Lib. 12. c. 6.

kezdetét különféle eretnekségekkel szemben. A középkor arab és görög gondolkodói is sokat vitatkoztak a világ örök létezése vagy időbeli kezdete felett. Az *arab peripatetikus* bölcselek, mint *Avicenna*, *Averroës* a Stageirita nyomán határozottan állították a világ kezdetnélküliségét. Viszont az *arab teológusok* azt tanították, hogy a világ időbeli teremtése Aristotelessel és az arab peripatetikusokkal szemben apodiktikusan bizonyítható. *Moses Maimonides*, a középkor legkiválóbb zsidó vallásbölcseleje azonban határozottan kétségbevonta, hogy a világnak akár örök léte, akár teremtettség volt szigorúan bizonyítható volna.

Albertus Magnus szerint valószínűbb érvek szólnak ugyan a világ időbeli teremtettsége, mint a kezdetnélküli létezés mellett, meggyőző erejűeknek azonban egyik sem tekinthető. Természetes ésszel egyik se bizonyítható és az egész teremtés csupán hittétel.¹

6. Problémánk fejlődése szempontjából különösen fontos *Aqu. Szent Tamás* felfogása. Kora bölcselei eleinte zúgolódással fogadták a Doctor Angelicusnak azt a törekvését, hogy a bölceletet aristotelesi alapokra akarja építeni, tehát olyan pogány filozófust választ alapul, aki a kinyilatkoztatással ellentétben tagadja a világ időbeli kezdetét. E zúgolódók ellen írta Szent Tamás «De aeternitate mundi contra murmurantes» c. (opusc. XXVII.) munkáját. Ebben és különösen főművében, a *Summa Theologicában* (qu. XLVI.) kifejti, hogy a teremtés ténye nem csupán hittétel, mint Maimonides és Albertus Magnus tanították, hanem természetes ésszel is bizonyítható igazság. De a semmiből való teremtés még nem jelent szükségképpen időbeli kezdetet is, mint Albertus Magnus gondolta. Ha nem is a mi világunk, de egyéb teremtmények, pl. az angyalok öröktől fogva létezhetnek és a világ időbeli kezdete nem észigazság, hanem csupán a kinyilatkoztatáson alapuló hitigazság. Így azután Aristotelesnek se lehet szemrehányást tenni, hogy a kinyilatkoztatást nem ismerve, a világ kezdetnélküliségét tanította.

Szent Tamás² rámutat arra is, hogy Aristoteles sem foglalt egész határozottan állást a világ örök létezése mellett. Egyrészt ugyanis a Stageirita kifejezetten megemlíti (Top. lib. I. c. 9.), hogy vannak meg nem oldott problémák, mint pl., hogy a világ öröktől fogva létezik-e, másrészt pedig, ahol a világ örök létezését állítja (Phys. lib. VIII.), ott is inkább csak némely régebbi bölcsele (Empedokles, Anaxagoras, Platon) helytelen világkeletkezési elméletével szemben akar állást foglalni. Főleg azt a feltevést kifogásolja Aristoteles, hogy örök idő létezhet örök mozgás nélkül.

Szent Tamás egyébként sorra veszi azokat az érveket, melyeket a világ örök léte, illetve időbeli kezdete mellett fel szoktak hozni és ki-

¹ V. ö. Ueberweg: *Geschichte der Philosophie*, II. kötet.

² *Summa theol.* I. qu. XLVI. a. 1.

mutatja azok elégtelen voltát. A világ nem Isten lényegéből szükségképpen jött létre, hanem Isten szabad akaratából. Ezért a világ nem létezik szükségképpen Istennel együtt öröktől fogva. Azonban Isten akaratából lehetséges volna örök világ is. Ezért, hogy a világ kezdődött, csak a kinyilatkoztatás alapján tudhatjuk, épúgy, mint a Szentháromság titkát.¹ Bölcsen megjegyzi még a Doctor Angelicus, hogy ez azért is helyes álláspont, mert ha elégtelen okokkal próbáljuk bizonyítani, csak nevetségessé tesszük magunkat ellenfeleink előtt, akik azt gondolják, hogy csupán ilyen gyenge érveknek hiszünk.²

7. Az emberi értelem azonban nehezen tud belenyugodni abba, hogy bizonyítatlanul tartson igaznak valamit, ezért problémánk továbbra is erősen izgatta a gondolkodó elméket. Már a skolasztikusok körében is, mint láttuk, egyesek lehetségesnek tartották a kezdetnélküli világot, mások határozottan tagadták ennek lehetőségét, ismét mások *Suarez*szel³ élükön, bizonyos dolgok örök létezésének lehetőségét elismerték ugyan, de lehetetlennek tartották ezt oly létezőkre nézve, melyek egymásból következnek, amilyen pl. az emberi nemzedékek egymásutánja.

Az újkor bölcséletének különböző irányai a metafizikai problémák felől mindinkább az ismeretelmélet irányába fordultak ugyan, a megoldatlan metafizikai kérdések azonban továbbra is kísértettek. Egyes bölcselők kifejezetten tanítják az örök létezést. *Leibniz* a világ végső alkotórészeit, a monaszokat, öröktől fogva létezőknek tartja, *Spinoza* pedig a világot, mint a vele azonos istenséget, öröktől létezőnek tekinti. Általában a *panteista* és *ateista* bölcsélet természetszerűen kénytelen a világot öröktől fogva létezőnek feltételezni, mert különben nem képes a világ létrejöttét megmagyarázni. Ugyanígy tagadják az időbeli teremtest azok a bölcséleti irányok, melyek Isten mellett más, örök, magátólvaló ősprincipiumot is felvesznek (gnosztikusok, manicheusok). Viszont e bölcséleti irányok legdőntőbb, legvilágosabb cáfolatának éppen az látszik, ha sikerül bizonyítanunk a világ időbeli kezdetét.

8. *Kant*⁴ a tiszta ész antinomiáival kapcsolatban részletesen foglalkozik a világ kezdetének vagy örök voltának kérdésével és azt iparkodik kimutatni, hogy e két egymásnak ellentmondó feltevés

¹ «Non est necessarium mundum semper fuisse; cum ex voluntate divina processerit: quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit.» (U. o.) — «Mundum incipisse sola fide tenetur; nec demonstrative hoc sciri potest.» (U. o. a. 2.) — «Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.» (De aeternitate mundi.)

² «Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.» (Summa theol. 1. qu. XLVI. a. 2.)

³ De opere sex dierum I. 2.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, 454 kk. I.

egyformán szigorú érvényességgel bizonyítható. Az első antinomiának tétele szerint a világnak van időbeli kezdete, mert ha nem volna, akkor bármely adott időpontig egy örökkévalóságnak kellett volna eltelnie, vagyis a dolgok egymás utáni állapotának végtelen sorozata folyt volna le. Valamely sor végtelensége azonban épp abban áll, hogy szukcesszív szintézis útján sohase fejezhető be és így befejezett végtelen világ-folyamat lehetetlen. Így a világ létezésének szükségképpen előfeltétele a kezdet. Az ellentételen viszont Kant hasonlóan szigorú bizonyítást igyekszik adni az ellenkező feltevés mellett. A világnak nincs időbeli kezdete, mert ha kezdete volna, ezt üres időnek kellett volna megelőznie, amelyben a világ még nem volt. Üres időben azonban semmiféle dolog se jöhet létre, mert az üres időnek egyik része se mutat a lét vagy nemlét szempontjából semmi megkülönböztető feltételt bármely más időponttal szemben.

Igy tehát két, egymást kizáró feltevés egyformán szigorúan bizonyítottnak látszik. Ez az ellentmondás Kant szerint úgy jött létre, hogy az alap, melyből mindkét tétel kiindul, helytelen. Ugyanis a világnak önmagában semmi köze az időhöz, mert ez utóbbi csak a szubjektumhoz tartozó tiszta szemléleti forma. Az antinomiában a jelenségek világából jogosulatlanul áttérünk a világra mint magánvalóra és ismereteinket a lehetséges tapasztalás körén túl akarjuk terjeszteni, amit Kant lehetetlennek tart.

Kant bizonyára nem nagyon ismerte e probléma történetét, főleg a schola elméleteit, különben pro és contra egyéb, illetve nyomósabb érvet is tudott volna felhozni. Antinomiájának érvelései ugyanis éppen nem kielégítőek. Hiszen, ha a tételt, vagyis a világ időbeli kezdetét bizonyítottnak vesszük, ebből szükségképpen következik, hogy a világot egy tőle különböző, önmagától öröktől fogva létező lény teremtette. Ez a megállapítás pedig az ellentételre nézve azt a következményt vonja maga után, hogy a világ létrejött e lénytől, nem pedig csupán valamely különleges időponttól függ. Itt azt kellett volna Kantnak bizonyítania, hogy ilyen lény se hozhatja létre a világot valamely időpontban. Ennek bizonyítása azonban Kantnál hiányzik. Ugyanígy bizonyításra szorul az is, hogy indokolt-e reális időfolyamat felvétele a világ létezése előtt. De még az sem nyer kielégítő bizonyítást, hogy az idő a térrel együtt pusztán szubjektív szemléleti forma, amint általában Kant kritikai bölcselete nem egy dogmatikus, önkényesen állított tételt tartalmaz. Problémánkat tehát Kant elméletével sem tarthatjuk végleg megoldottnak.

9. Az Egyház problémánk értelmi bizonyíthatóságának kérdésében nem foglalt állást, bár a kinyilatkoztatás alapján hittételként tanítja, hogy a világ időben kezdődött, illetve az idő kezdetével együtt, «simul ab initio temporis» (IV. lateráni zsinat) teremtetett. A hittétel elfogadásához elegendő ugyan csupán a hihetőségnek, a tétel lehetséges

voltának igazolása, de természetesen nagy apologetikai nyereség, ha a teljes észszerű bizonyítás is sikerül. Vigyáznunk kell azonban, hogy csak valóban elégséges bizonyítás alapján jelentsünk ki valamely tételt igazottnak. Felszínes, tudománytalan bizonyítási eljárással csak ártunk a védelmünkbe vett ügynek, mert minden hibával ellenfeleink számára csak újabb sebezhető pontot nyújtunk, fegyvereiket gyarapítjuk, a közömböseken és barátainkban pedig kételkedést, bizalmatlanságot keltünk és könnyen diszkreditáljuk a szigorúbb bizonyításokat is. Mert nem rakja a házáat homokra az, aki sziklára is építhet.¹

Újabban a matematika és főleg a természettudományok részéről is élénken foglalkoznak a végtelen világfolyamat lehetőségének kérdésével, különösen világnézeti szempontból. Problémánk azonban nem tartozik a könnyű, hálás témák közé. Sokoldalú tudást, sokféle irányú kutatást igényel és hosszas fejtörés után is aránylag kevés kimutatható eredményt hoz.

A továbbiakban egyrészt tisztán spekulatív úton vizsgáljuk, hogy a létezés különböző fajai esetén bizonyítható-e a priori eljárással, apodiktikusan a szükségképpen kezdet vagy kezdetnélküliség. Majd empirikus alapokból kiindulva kutatjuk, hogy a természettudományok megállapításaiból következtethetünk-e a számunkra adott világ kezdetére vagy örök létezésére.

II.

1. A létezők legtökéletesebbje az *önmagától létező* (ens a se). Ami pedig önmagától létezik az per definitionem nem keletkezhett más előtte létezőtől, de nem jöhetett létre a pusztán semmiből sem, mert a semmi nem lehet létoka valaminek. Önmagát sem hozhatta létre, mert akkor már léteznie kellett volna, mielőtt létrejött, ami nyilván abszurdum. Az ilyen lény tehát szükségképpen öröktől fogva létezik és sohasem semmisülhet meg. Ilyen a teizmus istensége.

Ha tehát a világ is így, önmagától létezik, eo ipso szükségképpen öröktől fogva van, sőt — mint látni fogjuk — csak ebben az esetben létezik szükségképpen kezdet nélkül. Vagyis, ha a világ nem önmagától van, nem is létezik szükségképpen öröktől fogva.

Ámde a világnak önmagától való létezésére bizonyítékokat nem találunk, sőt minden tény éppen amellettt bizonyít, hogy a világ nem önmagától létezik. Ennek kimerítő, részletes tárgyalása messze túlvezetne a rendelkezésünkre álló kereteken, azért itt csak nagy vonásokban említünk néhány fontosabb érvet azok közül, melyek főleg az apologetikai irodalomból jól ismertek.

2. A világ különböző individuumok megszámlálhatatlan sokaságá-

¹ V. ö. Isenkrahe: Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. Marcus & Weber. Bonn, 1920. 226. l.

ból áll. Ezek mindegyike *esetleges*, vagyis lehetne más is, sőt nemlétük is lehetséges; nem szükségképpen léteznek és nem szükségképpen olyanok, amilyenek. Hogy tehát a világban éppen ezek a dolgok vannak és éppen így léteznek, az szükségképpen megkíván valamilyen elégséges okot, miként annak is kell hogy valami oka legyen, ha egy könyvtárban éppen csak bizonyos könyveket találunk, mikor mások is lehetnének ott. Az elégséges ok nem lehet az egyes létezőkben, mert akkor ezeknek önmaguktól, és így az előbbieik szerint szükségképpen öröktől fogva olyanoknak kellene lenniök, amilyenek. A folytonos változás, fejlődés, bomlás és egyesülés azonban ennek ellenemond, sőt a legtöbb esetben határozottan tudjuk azoknak az okoknak egész sorát, melyektől valamely dolog létezése függ. Az okoknak, feltételeknek e sora végtelen se lehet, hanem, mint már Aristoteles is állította, meg kell állnunk valahol, mint végső oknál. Nem magyarázható pl. a fény azzal, hogy az egyik testről a másikra, ettől a harmadikra verődik vissza é. i. t. in inf., anélkül, hogy valahol a fény forrására akadnánk. Ha a létesítő ok szükségképpen van, akkor annak valahol, az oksorozat valamely tagjánál meg kell lennie és nem bújhatunk magyarázatunkkal végtelen sor mögé. E végső ok pedig nem lehet valamely immanens ok, még ha az egész világot mint ilyent vennénk is annak. A világ ugyanis a maga egészében semmivel se mutat a létezés szempontjából nagyobb önállóságot, mint alkotórészei. Az egész világ se létezik szükségképpen, nem szükségképpen olyan, amilyen; létezése vagy végtelen sok más módon való létezése nagyon is lehetséges. Vagyis a világ nem önmagának oka, létezése nem lényegéből következik.

Továbbá a világban állandó, egyetemes, bonyolult és mégis egységes *rend, célszerűség*, célirányos változás, fejlődés található. A világ mozgató erői, törvényei, folyamatai nem vakvéletlen szerint találomra hol így, hol amúgy jelentkeznek, hanem a végtelen sok lehetőség közül éppen úgy, hogy az egész világon és annak kisebb egységeiben is a harmonikus, célszerű együttműködést biztosítsák. Ez pedig már számos ókori bölc (Anaxagoras, Platon, Aristoteles, Cicero stb.) szerint is arra mutat, hogy a világ végső oka szükségképpen értelmes lény. Éspedig az egységes rend egyetlen értelmes lényt kíván végső okul. Ámde a világban seholsem találunk egy ilyen értelmes lényt. Sőt az egész világ se tekinthető egyetlen értelmes személynék. Ezt mutatja már a világban tapasztalható állandó harc, küzdelem is, ami csak egymástól különböző individuumok között érthető. Azonkívül a világ legnagyobb része szellem, lélek, élet nélküli, sőt az élet hordozására alkalmatlan anyag, mely atomokra tagolódik és merőben más jellegűnek mutatkozik, mint az értelemmel és akarattal rendelkező szellem. Az esetek véletlen találkozásával se magyarázható az állandó rend, célszerűség, mert a véletlen előidézhetheti ugyan a dolgok egyszeri csodálatos összehatalálkozását, de állandó rend és célirányos fejlődés csak értelmes lény

műve lehet. Ha egy gyönyörű ókori palota romjait fedezzük fel, senki se mondaná ép ésszel, hogy ez csak bizonyos kódarabok véletlen formálódása és összetalálkozása. Már pedig a természetben ennél sokkal csodásabb, bonyolultabb és ember által távolról sem utánozható összefüggéseket találunk. Mindez szintén arra mutat, hogy a világ létesítő oka nem önmagában van, a világ nem önmagától létezik.

Hozzávehetjük még azt is, hogy mindez a rend, törvény- és célszerűség szintén csak esetleges és nem szükségképpen, nem az egyedül lehetséges. Hogy pedig a végtelen sok egyéb lehetséges rend és célszerűség közül éppen ez áll fenn, annak is kell, hogy elégséges oka legyen. Ez is a világon kívül álló okra mutat.

3. E fejtegetéseket még hosszan tovább folytathatnók. Mindezekkel szemben az ellenvélemény nem tud meggyőző érveket felhozni a világ önmagától való létezésének bizonyítására. Az ellenérvelések legtöbbször a zárt természeti okság elvére, vagyis a világon kívül álló lény beavatkozásának (nem bizonyított) lehetetlenségére hivatkoznak (pl. W. Wundt: *System der Philos.* 3. kiad. 1907. I. köt. 378. l., *Logik* 3. kiad. 1907. II. köt. 354. k. l., A. Riehl: *Zur Einführung in die Philos.* 4. kiad. 1913. 153. k. l., E. König: *Zschft. f. Philos. u. philos. Kritik* 1900, 173. l., 1902, 139. l., F. Paulsen: *U. o.* 1904, 78. k. l. stb.). Ámde a zárt természeti okság elvének bizonyítatlanságát sokszor még annak hívei is nyíltan elismerik. Így Paulsen: 'Ich gebe durchaus zu, die „Geschlossenheit der Naturkausalität“ ist nicht eine bewiesene Tatsache, sondern eine Forderung oder eine Voraussetzung, womit der Verstand an die Aufgabe der Erklärung der Naturerscheinungen herantritt'. Wundt ezt az elvet szintén csak posztulátumnak ('von der heutigen Naturwissenschaft teils stillschweigend, teils ausdrücklich anerkanntes Postulat') nevezi. Viszont e posztulátum bizonyos tényekkel (pl. a test és a lélek kapcsolatával) határozottan ellenkezik.¹ Így hát az egész érvelés gyenge bizonyítéknak látszik fenti megállapításunkkal szemben.

Másrészt főleg az agnoszticizmus részéről szokták támadni állításunkat (Hume, J. St. Mill, főleg pedig Kant és követői stb.), amennyiben a megismerés lehetőségét kétségbevonják minden olyan dologra vonatkozólag, mely a lehetséges tapasztalás világán kívül esik. Az agnosztikusok azonban indokolatlanul, dogmatikusan szabnak a megismerés számára olyan határokat, melyeket sokszor maguk is kénytelenek átlépni. Így Kant is gyakorlatilag biztosan létezőknek fogad el olyasmiket (Isten létezése, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága), amiket elméletileg megismerhetetleneknek tart. Az agnosztikusoknak egyébként valami más módon kellene bizonyítaniok érveléseink helytelenségét, mert hiszen éppen ettől függ saját álláspontjuk helyessége.

¹ V. ö. Donat: *Ontologia.* 6. kiadás. F. Rauch. Innsbruck, 1928. 214. kk. l.

4. Ezek után nézzük, vajjon egy létezőnek mástól való, *teremtett voltából* következtethetünk-e a priori annak kezdetnélküliségére avagy szükségképpen kezdetére. Hogy problémánkat egyelőre ne bonyolítsuk a végtelen változássor alább tárgyalandó nehéz kérdésével, most csak *változás nélküli* teremtett lényt vegyünk tekintetbe, eltekintve természetesen a teremtettségből folyó potenciális változékonyságtól, illetve a folytonos létbentartás egymásutániságától.

A teremtett lény végső létoka, az önmagától való, örök lény, Isten. Örök oknak pedig örök okozata is lehetséges. Igaz, hogy Isten mint ok szükségképpen megelőzi okozatát, ámde ez az elsőbbség csak a feltételezettség sorrendjét, nem pedig az időbeli egymásutánt jelenti. Teremtett lény ugyanis csupán annyit jelent, hogy Istentől, mint létnek végső okától van, Istennek pedig nincs szüksége bizonyos időtartamra ahhoz, hogy teremő akarata megvalósuljon. Isten a semmiből tartja létben a teremtményeket állandó teremő tevékenységével, ehhez pedig időbeli kezdetre sincs szükség. Ezért nincs lehetetlenség abban, hogy Isten valamely lényt öröktől fogva létbentartson. A nehézségek e téren rendszerint abból származnak, hogy nem veszik figyelembe a teremő és a teremtett lény tevékenysége között fennálló különbséget.

Másrészt azonban az örök okból nem szükségképpen következik, hogy okozata, a teremtmény is öröktől fogva létezik. Ami nem szükségképpen létezik, még kevésbé lehet szükségképpen öröktől fogva. Hogy valamely teremtmény létrejöjjön, és hogy milyen legyen, az nem Isten lényegéből szükségképpen következik, hanem akaratából, szabad tetszéséből folyik. Isten szabadon határozhatja meg, hogy valamely teremtménye milyen legyen, mikor jöjjön létre és mikor semmisüljön meg. Ezt Isten mindenhatósága is megkívánja. Isten öröktől fogva akarhat ugyan valamit, de akarhatja ezt öröktől fogva úgy is, hogy ekkor és ekkor valósuljon meg. Tehát teremtett lény önmagában létezhet Isten szabad akarata szerint öröktől fogva vagy bizonyos időtől kezdve.

5. Előző fejtegetésünknel azonban figyelmen kívül hagytuk a *változást*. Most azt vizsgáljuk, vajjon pusztán a változás ténye nem teszi-e lehetetlenné a kezdetnélküli létezést? Vajjon a változások kezdetnélküli sora, az aktuálisan végtelen változássor nem tartalmaz-e a priori lehetetlenséget, mint azt számos bölcseő állítja? Ezzel eljutottunk fejtegetéseink legfontosabb és kezdettől fogva legtöbbet vitatott részéhez.

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy itt nem a feltételek végtelen egymásutánjáról, nem kezdetnélküli oksorozatról van szó, hanem pusztán a változások egymásutánjáról, tekintet nélkül a feltételek, illetve létesítő okok számára. A létesítő okok végtelen sora ugyanis, mint már előzőleg említettük, régtől fogva elismert lehetetlenség. A változások végtelen sorának lehetőségére nézve azonban a vélemények mindmáig erősen megoszlanak.

Megemlítjük még, hogy meg kell különböztetnünk az *aktuális*

(categorematicus) *végtele*nt a *potenciális* (syncategorematicus) *végtele*ntől. Az előbbi jelenti a tényleges végtelen sokaságot, amit véges számmal nem lehet kifejezni. Ilyen lenne pl. a világban lefolyt változások sora, ha a világfolyamat kezdetnélküli volna. Ezzel szemben a potenciális végtelen tulajdonképpen véges, határolt, bár a vége minden határon túl terjedhet. Az ilyen sokaság mindig kifejezhető valamilyen véges számmal, bár e szám minden határon túl növekedhet. Ilyen volna pl. a jelen pillanattól számított idő végtelensége.

A potenciális végtelennek mindig van kezdete és innen indul ki egy minden határon túl növekvő sor. Viszont, ami kezdődött, az tagonként való növeléssel sohasem növekedhet aktuális végtelenné. Az egyszer kezdődő sornak ugyanis egyik határa a kezdet, másik határa pedig az a tag, ameddig éppen eljutottunk, bármily messze essék is ez a kezdettől. Amely sor pedig két végről is határolt, vagyis első és utolsó tagja is van, nem lehet aktuális végtelen. Hasonlóképpen nem lehet aktuális végtelen az a sor se, mely tagonként való növekedése folyamán belső törvényeinél fogva egyszer végetér, kimerül, befejeződik. Itt ugyanis csak véges mennyiség áll rendelkezésre a sor folytatásához ez pedig annál előbb végetér, minél előbb kezdődött a sor és nem érheti el az aktuális végtelent. Az ilyen sor nem lehet kezdetnélküli se, mert akkor a jelen tag se következhetett volna, mivel a sor — pongyolán kifejezve — már végtelen taggal előbb kimerült, befejeződött volna.

Mindez pedig a világfolyamatra alkalmazva annyit jelent, hogy ha a világ kezdődött, a benne végbement változások száma nem lehet aktuális végtelenné akkor sem, ha a világfolyamat soha meg nem szűnik. Ugyanígy pl. az egyszer létrejött halhatatlan lélek se élhet aktuális végtelen hosszú ideig. Másrészt, ha kimutathatjuk, hogy pl. a világ szabad energiamennyisége belső törvényszerűségénél fogva véges idő múlva kimerül, ezzel egyúttal azt is bizonyítjuk, hogy a világ energiafolyamata valamikor kezdődött.

Ezek után mármost azt a kérdést kell eldöntenünk, lehet-e a változások sora aktuális végtelen, amit ezentúl egyszerűen végtelennek fogunk nevezni.

6. Mindenekelőtt szükségesnek látszik, hogy a *végtele*nnnek bármily *véges* mennyiségtől való lényeges különbséget feltüntessük. A végtelen nem jelent egy meghatározott mennyiséget, mint a véges számok, nem egyszerűen a legnagyobb szám. Ezért nincs ellentmondás abban, hogy az egyik végtelen nem egyenlő a másik végtelennel ($\infty \neq \infty$), mint ezt már Franciscus Toletus kardinális¹ a XVI. században megállapította. Továbbá a végtelen sorban végtelen sok 2—2, 3—3, 4—4 stb. tagból álló csoportot alkothatunk. Ha ugyanis valamelyik csoport, pl. az n tagot tartalmazó csak véges számszor, pl. m -szer volna meg

¹ In Summam S. Thomae 1 q. 7 a. 4.

a végtelenben, ez annyit jelentene, hogy a végtelen is valahol véget ér és könnyen található olyan véges szám, pl. $(m+1)n$, mely nagyobb a végtelennél. Míg tehát az $x = 2x = 3x = 4x = \dots = \infty \cdot x$ kifejezés minden $x =$ véges szám esetére nyilvánvaló ellentmondás, ugyanez a kifejezés $x = \infty$ esetén, vagyis $\infty = 2 \cdot \infty = 3 \cdot \infty = 4 \cdot \infty = \dots = \infty \cdot \infty$ egyáltalán nem tartalmaz ellentmondást. Ugyanígy nincs ellentmondás e kifejezésben sem: $\infty = \frac{\infty}{2} = \frac{\infty}{3} = \frac{\infty}{4} = \dots = \frac{\infty}{\infty}$. Tehát a végtelenre nem érvényes az a törvény se, hogy az egész nagyobb valamely részénél. Ugyanígy ellentmondás nélküli a következő kifejezés is: $\infty = \infty \pm 1 = \infty \pm 2 = \infty \pm 3 = \dots = \infty \pm \infty$, sőt a $\infty \pm \infty \cdot \infty = \infty$ sem ellentmondás.

Valamely véges egész szám vagy páros vagy páratlan, a végtelenről azonban egyik sem állítható. A véges mennyiségekre megállapított alapszabályok törvények se mind érvényesek a végtelenre. Így pl. véges sor esetén az összeg független az összeadandók sorrendjétől, végtelen sornál azonban az összeg a tagok sorrendjétől is függhet. Végtelen sok összeadandó esetén az összeg lehet 0-tól különböző akkor is, ha valamennyi összeadandó 0-sá lesz. Pl.

$$(1-x) + x(1-x) + x^2(1-x) + \dots = 1, \text{ ha } |x| < 1,$$

ami könnyen belátható, ha a kijelölt szorzásokat elvégezzük és az egynemű tagokat összevonjuk. Ámde, ha x az 1 felé tart, akkor a baloldal minden tagja a 0 felé tart, míg a jobboldal marad 1.

Mindezek és még egyéb itt fel nem sorolt összefüggések azt igazolják, hogy korántsem szabad a véges mennyiségekre érvényes minden törvényt a végtelenre is érvényesnek tartanunk. Ezt a matematikusok előtt közismert és nem éppen új megállapítást azonban a matematikában kevésbé jártasok sokszor nem veszik tudomásul és a végtelennel is úgy operálnak, mint a véges mennyiségekkel. Ez azután problémánk körül is igen sok zavart, félreértést szül. A végtelen változássor lehetőségének tagadói ugyanis legtöbbször ellentmondást igyekeznek valamilyen módon kimutatni az aktuális végtelen feltételezéséből. Ámde ezekre az ellentmondásokra rendszerint éppen oly módon jutnak, hogy nem veszik tekintetbe a véges és végtelen mennyiség közötti lényeges különbséget. Az ilyesféle próbálkozások közül itt csak néhány jellegzetesebbet mutatunk be az újabb irodalomból.

7. *Hontheim*¹ a változások végtelen sorának lehetőségéből végtelen sok ember létezésének lehetőségére következtet és ebből igyekszik ellentmondásra jutni. Vegyük fel — mondja —, hogy ezek az emberek egy végtelen sorba állnak fel és mindegyikük kap egy denárt. Azután az első ember átveszi a második denárját, ez a harmadikét és negyedikét, a harmadik az ötödik és hatodikét é. i. t. in inf. Így azután mind-

¹ Theodicea. Herder, Freiburg i. B. 1926. 72. kk. 1.

egyik embernek két denárja lesz anélkül, hogy a denárok számához csak egyet is adtunk volna. Hasonlóképpen juthat mindegyik ember 3, 4, 5 stb., vagyis tetszés szerinti számú denárhoz a denárok összegének bármily növelése nélkül. Márpedig az — mondja a szerző — ellentmondást jelent, hogy ugyanannyi denárból ugyanannyi embernek egyszer 1, másszor 2, majd 3 é. i. t. jusson.

Hontheim érvelése másként annyit jelent, hogy az aktuális végtelenből az $x = \frac{x}{2} = \frac{x}{3} = \frac{x}{4} = \dots$; vagy $\frac{x}{x} = 1, 2, 3, 4, \dots$ matematikai kifejezésekre jutunk, ami szerinte minden esetben ellentmondást jelent. Valóban, ha x helyébe bármily véges számot teszünk, az ellentmondás nyilván fennáll, ámde $x = \infty$ esetén, mint fentebb jeleztük, nem lehet ellentmondást kimutatni.

Egyébként Hontheim műveletét így is végezhetjük: Szedjük össze először a páros helyen álló emberek denárjait. Ezek száma nyilván végtelen, mert éppen abban lenne ellentmondás, ha ily módon a végtelen sok denár végére jutnánk. Hasonlóképpen a páratlan helyen állók denárjait összeszedve szintén végtelen sokat kell kapnunk. Ha most az így összeszedett $2 \cdot \infty$ denárt ismét kiosztjuk a végtelen sok ember között, könnyen juttathatunk mindegyiknek kettőt, anélkül, hogy a denárokhoz egyet is adtunk volna, vagy pedig bármilyen ellentmondásra jutottunk volna.

8. Igen szellemes Caspar Nink¹ érvelése az egyidejűen létezők aktuális végtelen sokasága ellen, ami azonban az egymás után létezők végtelen sorát is érinti. Vegyük fel — úgymond — az emberek végtelen sorát és tegyük fel, hogy mindegyikük kalapot hord. Most adja át kalapját mindegyik ember ugyanabban a pillanatban az előtte levőnek, az első pedig a kapott kalapot tegye félre. Ez ismétlődik meg tetszés szerinti számszor, pl. ezerszer. Ha még ezután is minden embernek maradna kalapja, ez annyit jelentene, hogy a kalapok számát pusztán az említett művelettel megszorítottuk, ami lehetetlenség. Tehát a kalapok végtelen mennyiségének is van határa, vagyis aktuális végtelen sokaságú létező nem lehetséges. Itt azonban a szerző a végtelent tévesen a véges mintájára oly meghatározott mennyiségnek veszi, mely az eredeti számnál annival kisebb lesz, amennyit elveszünk belőle. Ha a kalapokból ezret elvéve véges számú kalaphoz jutunk, akkor a kalapok száma nyilván már eredetileg se volt végtelen, mint ahogy a feltevés szerint lennie kellett volna. Ha ugyanis a kalapokat most egyenkint ismét visszaadnók mindenkinek, akkor a kalapok száma: véges szám + 1000 = véges szám lenne, nem pedig végtelen. A végtelen, bármennyi egységet veszünk is el belőle, végtelen marad, mert ha egyen-

¹ Über die Möglichkeit einer aktual unendlich grossen Menge usw. Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1912. — A szerző az itt közöltet, mint erről levélben értesített, már nem tartja fenn teljesen.

kinti elvétellel a végtelen kimeríthető volna, akkor egyenkinti összeadással elő is állíthatnók az aktuális végtelent. Ez pedig a fentiek szerint lehetetlen, mert ily módon mindig csak egy véges számmal kifejezhető mennyiséget érhetünk el.

9. *Gutberlet* meglehetősen közismert érvelései még nyilvánvalóbban mutatják, hogy a szerző már eleve beleviszi a végtelenbe a véges mennyiségek sajátosságait és így következtet ellentmondásra. Vegyünk fel — mondja egyik érvelésében¹ — egy végtelen hosszú drótot és vágjunk ki az előttünk levő részéből egy véges darabot, azután húzzuk össze a drót két végét és kössük össze. Így a drótot mindkét irányban kihúztuk a végtelenből és mindkét végén annyi hiányzik a végtelenből, amennyivel középre húztuk a drótot. Tehát a drót mindegyik darabja véges és így az egész drót se lehetett végtelen.

Gutberlet téves előfeltevése az, hogy a végtelen hosszú drót valahol a végtelenben egy meghatározott pontban végződik és onnan épúgy kihúzható, mint a véges hosszúságú drót vége a maga helyéről. *Gutberlet* okoskodása a drót minden végesben levő pontjára érvényes, csak éppen a végtelenben lévő pontra nem. Erre jogosulatlanul terjesztette ki érvelését és így jutott ellentmondáshoz.

Gutberlet egy másik érvelése² lényegében csak más formulázása az előbbinek. Ha végtelen sok létező lehetséges volna — mondja —, akkor egy végtelen hosszú vonal mentén végtelen sok anyagrészecske vagy élőlény helyezkedhetnék el. Mármost távolítsunk el képzeletben a vonal elejéről ezek közül tízet, a többit pedig zárkóztassuk fel oly módon, hogy mindegyik annyival vonuljon előbbre a vonal eleje felé, amennyi helyet az első tíz elfoglalt. Ekkor a sor már nem fog a végtelenig érni, mert a végén hiányozni fog tíz darab.

Itt is szembetűnően összetéveszti a szerző a véges mennyiség sajátágaival a végtelent. Az általa említett módon nem lehet a dolgokat a végtelenből a végesbe ugratni, vagy innen visszaugratni.

10. Érdekes módon próbálja bizonyítani *Brandenstein* Béla báró³ is a végtelen változássor lehetetlenségét, ami nála egy új és sok meglepő állítást tartalmazó filozófiai rendszer egyik legfőbb alaptétele:

«Tegyük fel, hogy a változásnak⁴ nincs kezdete. Ebben a feltevésben az az állítás is benne van, hogy máig végtelen sok változásállapot múlt el; mert ha csupán véges számú múlt volna el, akkor a változások sora véges idővel ezelőtt kezdődött volna. De ha máig végtelen sok állapot múlt el, akkor kellett a múltban olyan állapotnak is lenni, amely állapot és a mai között végtelen sok közbülső állapot folyt le; mert

¹ Idézve Isenkrahe: *Das Endliche und das Unendliche*. Schöningh, Münster i. W. 1915. c. munka. 226. kk. 1.

² *Lehrbuch der Apologetik*. Theissing, Münster, 1888. 147. l.

³ Bölcséleti alapvetés. K. M. Egyet. Nyomda, Budapest, 1935. 204. k. 1.

⁴ A szerző itt nyilván a változássort érti.

ha ilyen nem volt, akkor a mai állapotot nem előzhette volna meg végtelen sok állapot. Megjegyzendő, hogy az olyan állapotnak, amely és a mai között végtelen sok közbülső múlt el, nem kell a kezdetnélkülinek feltett sor első, vagyis kezdő állapotának lennie: mert hiszen előtte még további végtelen sok állapot is lehet; ezek azonban gondolatmenetünk szempontjából nem lényegesek. Csak az a lényeges, hogy a kezdetnélküli változássorban, ennek definíciója szerint, kell olyan állapotnak is lennie, amely és a mai között végtelen sok tag van. Jelöljük ám azt a tagot H-val, a mait P-vel. Tehát H és P között végtelen sok tagnak kellett elmúlni, azaz egy végtelen sornak kellett tagonként egymás után felépülni... Végtelen sornak tagonként való felépülése azonban a sor és a végtelen objektív természete szerint lehetetlen... Vagyis egy tagonként haladó, épülő sor legfeljebb potenciálisan végtelen, azaz bármely véges értéket elérő és túlhaladó, de nem aktuálisan végtelen, azaz egy végtelen nagyságot elérő sor lehet. Brandenstein megjegyzi még, hogy «mikor a változások sorának végtelen vagy véges számú tagjáról beszéltünk, egy-egy tagot mindig véges tartamúnak tekintettünk».¹ Itt tehát nincs szó végtelen kicsiny vagy végtelen nagy tartamú állapotokról.

Azonban ez az érvelés sem olyan szilárd alap, amilyenek ezt Brandenstein a bölcséletét érő ellenvetésekkel szemben ismételten állítja.² Ugyanis már az elején petitio principii látszik fennforogni, amennyiben kiindulásul felveszi, hogy «ha máig végtelen sok állapot múlt el, akkor kellett a múltban olyan állapotnak is lennie, amely állapot és a mai között végtelen sok közbülső állapot folyt le». Hiszen az egész érvelésnek éppen ezt kellene bizonyítania, amit Brandenstein magától értetődő előfeltevésként állít, t. i., hogy lehetséges-e a végtelen sorban ilyen kezdet, amelytől az egész végtelen sort számíthatjuk. Ugyanez a hiba rövidesen megismétlődik, amennyiben Brandenstein szerint: «Csak az a lényeges, hogy a kezdetnélküli változássorban, ennek definíciója szerint, kell olyan állapotnak is lennie, amely és a mai között végtelen sok tag van». Ez az állítás egyenest ellentmondásként hangzik, mert hiszen éppen az ellenkezője látszik magától értetődőnek: a kezdetnélküli változássorban már a definíciója szerint se lehet olyan állapotot megjelölni, amely és a mai között végtelen sok tag van.

Brandenstein is a végtelen változássor helyébe már a kezdetnél tulajdonképpen végeset csúsztatott be, amennyiben olyan «végtelent» vesz fel, mely valamikor a múltban kezdődött és a jelenben végződik. Brandenstein «végtelenjének» tehát két vége is van. Ámde ha ez a kiindulás helyes volna, akkor felesleges volna a további részletes bizonyítás. Mert hiszen valamely változássor végeességét eléggé mutatja éppen az, hogy eleje, meg vége, vagyis első és utolsó tagja is van.

¹ U. o. 208. l.

² V. ö. az Athenaeum 1935. évf. számait.

Brandenstein azonban tovább bizonyít. A mai tagot P -vel és a «végtelen sokkal előbbi tagot» H -val jelölve kimutatja, hogy H és P között nem lehet végtelen sok tag. Az a megállapítása valóban helyes, hogy valamely kezdetből kiinduló sorban tagonként haladva sohase jutunk el végtelen tagig. Ez azonban semmit sem mond arra nézve, hogy lehetséges-e tagonként haladó sor kezdet nélkül. Márpedig éppen ezt kellene bizonyítania.

Brandenstein megjegyzi ugyan, hogy az így felvett H állapotnak nem kell a kezdetnélkülinek felvett sor első, vagyis kezdő állapotának lennie, ami nyilvánvaló, hanem előtte még további végtelen sok állapot is lehet. Ámde ekkor (eltekinthetve a H pont felvételének lehetetlenségétől) semmi akadály se látszik annak, hogy a fenti műveletet most H -tól visszafelé végezzük el, vagyis H előtt keressünk egy olyan H_1 állapotot, amelytől H -ig végtelen sok tag mulhatott el. Sőt ezt a további vizsgálódást az exakt bizonyítás egyenest megkívánja. Miután pedig a H_1 és H közötti végtelen sor lehetetlenségét is kimutattuk, tovább folytathatjuk e műveletet H_2 , H_3 stb. állapotokon keresztül a végtelenségig. Vagyis a végtelen sornak így sincs kezdete.

11. A kezdetnélküli változássor lehetősége ellen felhozott érvelések általában azon hibában szenvednek, hogy előre belecsempészik a végtelenbe a *véges mennyiségek* sajátságait, mint ezt már Cantor¹ is megjegyezte Gutberlethez írt levelében: «Alle sogenannten Beweise gegen die aktual unendlichen Zahlen beruhen auf dem $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, dass man von vornherein der aktual unendlichen Grösse sämtliche Eigenschaften der endlichen Grössen zumutet, woraus leicht ein Widerspruch gegen ihr Unendlichsein gefolgert wird».

Ha most így a kezdetnélküli változássor önmagában nem is bizonyul a priori lehetetlenségnek, felmerülhet még az a kérdés, nincs-e olyan *speciális változássor*, amelynek mégis pusztán a priori meggondolás alapján szükségképpen kezdődnie kell? Ilyennek gondolható az élő organizmusok, illetve az emberi nemzedékek egymásutánja, amint ezt már Suarez² is megemlítette. Nem kell-e a generációk során visszamenve végül szükségképpen az Istentől közvetlenül teremtett első egyedekhez eljutnunk?

A kezdetnélküli változássor a priori lehetetlensége azonban — feltéve természetesen egyúttal az életlehetőségek örök voltát is — az élőlények generációinak soránál se bizonyítható. A szaporodás, nemzés nem tekinthető e szempontból más változássornak, mint pl. a test növekedése vagy egyéb természeti folyamat. Ez nem vezet az oksági sorozat végtelenségére, mert az egyén szaporodási tevékenységénél époly önálló individuumként szerepel, mint bármely más cselekedeténél.

¹ Zum Problem des aktuellen Unendlichen. (Natur und Offenbarung. Aschendorff, Münster, 1886.) 226. kk. 1.

² De opere sex dierum. I. 2.

Vagyis e tevékenysége sem függ elődeinek sorától, akiktől csak létrejöttét nyerte, de létezésénél és cselekedeteinél további okokként már nem szerepelnek. Ha e tevékenységek létesítő okaiként az összes elődökre szükség volna, akkor az első embertől se jöhettek volna létre a mai egyének, mert hiszen a rég elhunyt elődök már nyilván nem működhetnek közre az utódok tevékenységénél.

A szülők az utódok létrehozásánál nem semmiből teremtenek új lényt, hanem Isten teremtő aktusának közreműködésével, illetve a már meglevő sejtekből fejlődik az új egyed. Isten tehát itt úgy szerepel, mint mikor egy kovács egymás után csinálja egyik kalapáccsal a másikat, miközben az előzőek mindig eltörnek.¹

III.

1. Az eddigiekben igazoltuk, hogy a priori épűgy lehetséges az időben kezdődő, mint a kezdetnélküli, örök létezés. Pusztán okoskodás útján egyik se mutatkozik szükségképpeninek. Most még hátra van annak a vizsgálata, vajjon, a *tapasztalás* útján, a *posteriori* nem dönthető-e el problémánk a számunkra adott tapasztalati világra nézve. Nem találhatók-e *ebben* a világban olyan tapasztalati tények, melyek alapján eldönthetjük, hogy ez a világ öröktől fogva, vagy csak bizonyos idő óta létezik? Meg kell azonban jegyeznünk, hogy itt már nem a priori okoskodás, hanem tapasztalati vizsgálódás útján haladunk, amitől szükségképpeniség, apodiktikus bizonyítás nem várható. Tapasztalás útján nem bizonyíthatjuk, hogy valami szükségképpen így van és másként nem lehet, csupán azt, hogy a tapasztalati tudomány megállapítása szerint ez így van. Az ellenkező tehát nem a priori lehetetlenség, azonban aki az ellenkezőt állítja, arra hárul az onus probandi, annak kell bizonyítania állítását, mert egy pusztán elméleti lehetőség állítása kellő bizonyítékok vagy legalább is valószínűségi érvek nélkül teljesen súlytalan és kellően megalapozott állítással szemben figyelembe nem vehető. Ennek hangsúlyozása azért fontos, mert éppen világnézettel kapcsolatos természettudományi kérdéseknél gyakran találkozunk teljesen ingyen vett, légből kapott lehetőségek állításával, amelyek legfeljebb tisztán elméleti lehetőséget tartalmazó szubjektív véleménynek tekinthetők.

Vizsgálódásunkhoz olyan átfogó, egyetemes világtörvényt kell keresnünk, mely egyrészt az egész világra kiterjed, másrészt elég exakt ahhoz, hogy a tapasztalástól megkívánható bizonyossággal követhetessünk belőle a világnak közvetlenül nem tapasztalható részeire is. Ilyennek mutatkozik a termodinamika második törvényével kapcsolatos ú. n. *entrópia-elv*. Eszerint minden energiatranszformációnál az energia egy

¹ V. ö. Aqu. Szent Tamás: Summa theol. 1. q. XLVI. a. 2. ad 7: «non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum».

része oly hőenergiává lesz, mely már nem alakul vissza más, hasznosítható energiává. Így a világ entrópiája a maximumra törekszik (Clausius), vagyis hasznosítható, szabad energiája állandóan csökken, míg végre teljesen eltűnik. Ebből pedig az következik, hogy a világban, ha nem is maga az anyag, de minden anyagi energiasorozat bizonyos idő múlva természetes úton megszűnik, a világfolyamat véget ér és maga az anyagvilág, ha nem semmisül is meg valami módon, de energiáitól, főleg minden életlehetőségétől megfosztva örök temetőként, céltalanul fog tovább létezni. Ezt a véget nagyhirű természettudósok tekintélyes száma (Helmholtz, Chwolson, Ostwald, Dressel, Boltzmann, Thomson stb.) elkerülhetetlennek tartja.¹

Ámde ha a világ ilyen természetes elöregedés, kimúlás felé halad, ez azt jelenti, hogy csak véges energiakészlettel rendelkezik. Így pedig, mint jeleztük, nyilván nem állhat fenn kezdet nélkül, örök idők óta, mert hiszen akkor már végtelen idővel ezelőtt elérte volna e végzet. Mivel pedig ez még nem következett be, sőt a világ energiakészlete még az életlehetőségek fenntartásához is beláthatatlan időig elegendő, nyilvánvaló, hogy a világfolyamat véges idővel ezelőtt kezdődött. Így azután értelmetlen és valószínűtlen az is, hogy az energiasorozat kezdete előtt az egymás körül keringő anyagi testek minden egyéb energiát nélkülözve léteztek volna, hanem bizonyosan az egész anyagvilág magával az anyaggal együtt az energiasorozatok megindulásakor keletkezett.

Ezen következmények alapján vált az entrópia elve filozófiai, apologetikai és világnézeti szempontból is egyik legfontosabb természettörvénnyé, mely körül újabb igen sok vita folyik. Különösen az apologetikai irodalomban hivatkoznak gyakran az entrópiára, mint a világ kezdetének exakt bizonyítékára.

2. Vizsgáljuk mármost, mennyiben igazolja az entrópia-elv a világ kezdetét. Mindenek előtt hangsúlyoznunk kell, hogy az entrópia-elv csak *véges, zárt, izolált rendszerre* vonatkozik, amelynek tehát nemcsak saját energiája véges, hanem kívülről se kap újabb energiát. Egyelőre tegyük fel, hogy a mai tapasztalati világunk ilyen rendszernek tekinthető.

Véges, izolált világ esetén valóban nem mutatkozik semmi igazolható menekvés a «hőhalál» vagy «fagyhalál» is nevezett vég elől. Néhány nehézséget azonban még itt is meg kell oldanunk.

Egy folyton kisebbedő mennyiségnek nem kell szükségképpen 0-vá lennie, hanem pl. minden határon túl, *aszimptotikusan* is közeledhet hozzá. Ilyen folyamatnak tekinthetjük pl. a hőkülönbség kiegyenlítését és bizonyára ilyen az entrópia, illetve a szabad energia csökke-

¹ V. ö. Donat : Cosmologia. 4. és 5. kiad. F. Rauch, Innsbruck, 1924. 322. kk. i.

nése is. Eszerint a világ energiamennyisége sohasem lesz 0-vá, csupán ahhoz minden határon túl közeledik. Ez azonban csak az elméletileg lehetséges energia-fennmaradást igazolja, de a gyakorlati, tapasztalható, mérhető energiának, főleg az élethez szükséges energiamennyiségnek már véges idő alatt el kell tűnnie.

Gondolhatunk továbbá arra is, hogy a kihűlt, kihalt égitestek *összeütközéséből* új hő, energia, életlehetőség keletkezik és ez úton az öregedő világ időnkint regenerálódik. Ilyen összeütközések valóban lehetségesek, ámde ezek legfeljebb csak késleltethetik a véget, teljesen azonban el nem háríthatják. Ilymódon ugyanis az égitestek száma, melyek összeütközhetnek, állandóan kevesebb lesz, illetve az eredeti energiamennyiség az összeütközés útján sem jöhet újra létre.

Felmerülhet még az az ellenvetés is, hogy a hőkiegyenlítődésnél tulajdonképpen a molekulák rendezett mozgása válik rendezetlenné. Elméletileg azonban nem lehetetlen, hogy a molekulamozgások ismét rendeződjenek, vagyis a nagyobb sebességűek a kisebb sebességűektől elkülönüljenek, éspedig munkateljesítmény nélkül. Ilyen észlelhető mennyiségű rendeződés azonban pusztán véletlen alapján oly kevésbé valószínű, hogy gyakorlatilag lehetetlennek mondhatjuk. A természetben pedig sehol se sikerült oly rendszert kimutatni, mely ilyen rendezést végezne, sőt mindenütt éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk. Ha ilyen készüléket sikerülne előállítanunk, ezzel megvalósítanánk a *perpetuum mobilet*, amit a természettudomány — legalább is gyakorlatilag — lehetetlennek tart. Hogy az élőlényeknél történik-e ilyen «ektrópia», amint egyesek gondolják, az nagyon is kétséges, de egyébként se volna elegendő a világ élőlényeinek aránylag elenyésző száma a mérhetetlen mennyiségű állandó energiaveszteség pótlására.

Egyéb, kellően meg nem alapozott ellenvetések tárgyalására (amilyen pl. Nernst elmélete) itt ki nem térhetünk.

3. Igazolható-e azonban *a világ térbeli végeessége*? Ennek kielégítő bizonyítása eddig még nem sikerült. A fényről és a gravitációs erőről, amelyekkel a világ terjedelmét próbálják megállapítani, nem tudjuk biztosan, hogyan viselkednek mérhetetlen nagy távolságokban. Hasonlóképpen vitásnak tartjuk a relativitáselméletnek a világ terjedelmére vonatkozó megállapításait. Vagyis a világ végtelen kiterjedése, ha nem is éppen valószínű, de — legalább is mai ismereteink szerint — lehetetlennek se mondható. Már pedig végtelen kiterjedésű világ végtelen energiamennyiséget is tartalmazhat. Lehetséges-e tehát, hogy ez a végtelen energiamennyiség is véges idő alatt kimerül?

A végtelen kiterjedésű világ energiakészlete nem szükségképpen csak végtelen idő alatt értéktelenedhet el. E végtelen energiamennyiség ugyanis nem bizonyos egymás után vett egységekkel fogy, amely esetben természetesen mindig végtelennek kellene maradnia. A világ-egyetem végtelen kiterjedése mellett is véges rendszerekre, égitestekre

oszlik, melyek egyidőben, egyszerre sugározzák szét véges energiájukat. Így a világ energiaösszege oly összeadandókból áll, melyek egyszerre közelednek a 0 felé. Most tehát az a kérdés, hogy ez esetben nem kell-e a világ végtelen energiámenységének is egyszer kifogynia?

Sawicki¹ Isenkrahehez írt levelében azonosnak találja ezt azzal az esettel, mintha egyidőben végtelen sok ember élne, vagy végtelen sok óra járna, amelyek nyilván véges idő alatt valamennyien meghalnak, illetve megállnak. A hasonlat azonban nem egészen helyénvaló, mert az ember a halálhoz, az óra a lejáráshoz nem aszimptotikusan közeledik, miként az egyes naprendszerek energiája a 0-hoz. Már pedig végtelen sok 0 felé konvergáló tagnak összege, mint már fentebb említettük, nem közeledik szűkséggéppen 0 felé. Tehát még mindig lehetséges, hogy a végtelen világegyetem értékesíthető energiaösszege az összes naprendszerek energiájának elértéktelenedésével se süllyed bizonyos véges határ alá, amint Isenkrahe² is megjegyzi. Ámde ez problémánk szempontjából nem lényeges, mert ez az egyes naprendszerek sorsán gyakorlatilag mitse változtat, ha ebből az energiából nem kaphatnak. Így ugyanis az egyes naprendszereken csak kihal az élet és véget ér a tapasztalatilag megállapítható energiafolyamat.

Most tehát még az a kérdés van hátra, vajjon végtelen kiterjedésű világ esetén tekinthetők-e az egyes naprendszerek olyan *izolált* rendszereknek, melyekbe kívülről nem jut energia. Az entrópia-elv ugyanis, mint említettük, csak ilyen rendszerekre vonatkozik. Elméletileg teljesen izolált rendszerekről itt természetesen nem lehet szó, mert valamelyes energiaáthadás egyik naprendszerről a másikra kétségtelenül állandóan fennáll. Ámde a köztük levő szédületes távolságok miatt ez az állandó energianyereség az óriási arányú folytonos energiavesztéshez képest oly csekély, hogy ez utóbbi pótlására gyakorlatilag szóba se jöhet. Ilyen szempontból tehát az egyes naprendszerek gyakorlatilag izoláltaknak tekinthetők.

Más kérdés azonban, nem nyerhetnek-e a naprendszerek kívülről egyes rendkívüli alkalmakkor olyan energiapótlást, amely időről-időre helyreállíthatja az addigi energiavesztésüket? Gondolhatunk itt idegen égitestekkel való *összeütközésekre*, melyeknek valószínűsége igen csekély ugyan, de mégsem látszik teljesen elhanyagolhatónak. Ez véges kiterjedésű világ esetén, mint említettük, nem akadályozná meg ugyan az energiáknak teljes elértéktelenedését, legfeljebb késleltetné. Végtelen világ esetén azonban, ahol kifogyhatatlan azon égitestek száma, melyek egymással összeütközhetnek, nem egészen könnyen elhárítható ellenvetés ez a világ energiahalálával szemben és így további vizsgálatot igényel.

¹ V. ö. Isenkrahe: Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. Marcus & Weber. Bonn, 1920. 92. l.

² U. o. 94. kk. 1.

Az entrópia-elv tehát valóban kielégítő érvelés a világfolyamat végessége mellett, amennyiben a két előfeltétel, a világ térbeli végessége vagy legalább az egyes rendszerek gyakorlatilag kielégítő izoláltsága kellő igazolást nyer. Ennek további vizsgálata, illetve meggyőző igazolása azonban már tisztán természettudományi kérdés és vele itt részletesebben nem foglalkozhatunk.

4. Végül még azt a kérdést fogjuk vizsgálni, vajjon az *életnek*, az élőlények létezésének kezdete igazolható-e a posteriori, tapasztalati úton? Az előzőekben ugyanis azt láttuk, hogy megfelelő életkörülmények egyidejű létezése mellett az élőlények kezdet nélküli, örök létezése a priori lehetetlenséget nem tartalmaz. Most éppen azzal a kérdéssel kell foglalkoznunk, vajjon ezek a körülmények örök idő óta fennállnak-e, illetve honnan kerülhet az élet a megfelelően alakult körülmények közé?

Bárminek tartsuk is az élőlény és az élettelen anyag különbségének lényegét, egyben kétségtelenül különböznek, t. i. abban, hogy az élet az anyaggal szemben csak meglehetősen szűkre szabott feltételek mellett létezhet, enélkül fennállhatnak ugyan az élő lényt alkotó anyagi elemek, az élet azonban már semmisül. Így bizonyos, hogy az általunk ismert égitestek legtöbbször élet, legalább is a földihez hasonló élet nem lehetséges, valamint az is kétségtelen, hogy a földnek egy bizonyos geológiai korában még nem volt élet bolygónkon sem. Már most honnan került ide az élet?

Egyik elmélet (E. Haeckel, W. Roux, F. J. Allen, E. Pflüger, M. Verworn, P. Jensen stb.) szerint az élet itt a földön keletkezett szervesetlen anyagból magától, *ösnemzés* útján. Először természetesen nem a mai életformák keletkeztek, hanem valamilyen kezdetleges élő protoplazma, *probiont*, melyből hosszú fejlődés útján alakultak ki az összes élőlények.

Élőlényeknek szervesetlen anyagokból való keletkezése az ókor és középkor gondolkodói előtt valóban nem látszott lehetetlenségnek. A természettudományok fejlődésével azonban a múlt század óta mindinkább kitűnt ennek lehetetlensége, amennyiben minden természettudományi tapasztalattal ellenkezik. Ezen elmélet új hívei se tudják állításukat semmiféle tapasztalattal igazolni, vagy valószínűvé tenni. Életnek szervesetlen anyagból való keletkezése sem a természetben nem található, se mesterségesen meg nem valósítható, és közelebbi meggondolás alapján egész hihetetlennek is látszik. Az élőlények anyagi alkotórésze roppant bonyolult összetételű protoplazma, melyben számos elem szerepel rendkívül csekély mennyiség mellett is igen pontos arányban. Ezek az anyagok nagy tömegekben előfordulnak ugyan a földön, ámde, hogy ezekből éppen egy meghatározott arányú vegyület egymástól elkülönült parányi kis mennyiségekben magától jöjjön létre, hogy egy-egy protoplazmacsepp keletkezzék, ez legalább is oly valószínűtlen, mint hogy egy csomó vas, réz, fa és egyéb anyagok összedobálásából egy

komplikált gép keletkezzék.¹ És még ha valahogy létrejöhetne is ez a protoplazmacsepp, ezzel nincs kiküszöbölve minden nehézség. Hiszen e bonyolult összetételű anyagok rendkívül gyorsan bomlanak, igen hajlamosak a szétesésre, amítől éppen az az újszerű valami óvja meg, amit *életnek* nevezünk. Az élet megszűnésével ez a csodálatos felépítettségű anyag felbomlik, szétesik, ami azt mutatja, hogy a pusztá fizikai, kémiai erők külön életelv nélkül egyenest felépítésük ellen dolgoznak.

Egy másik elmélet szerint az élet nem is a földön keletkezett, hanem valahol a földön kívül és valamilyen primitív *kozmozoa* formájában került a földre (H. E. Richter, H. Helmholtz, W. Thomson stb.), sőt a *panspermium*-elmélet szerint (S. Arrhenius, J. Schultz stb.) az egész világűr tele van életcsírákkal, melyeket a sugárnyomás hajt az egyik égitesttől a másikig.

Ámde ennek az elméletnek sincs semmi tapasztalati igazolása. Légkörünk bizonyos magasságtól, kb. 2000 m-től kezdve teljesen sterilnek mutatkozik, melyben az életnek semmi nyomát se találjuk. Az ezen aluli magasságokban mutatkozó életcsírák pedig mind ismert földi fajtákhoz tartoznak. Légkörünkön kívül pedig az élet számára még kedvezőtlenebbek a körülmények. Vegyük csak tekintetbe a világűr borzalmas hidegét, az oxigén és nedvesség teljes hiányát, a gyilkos ultraviolettsugarakat. És mindehhez még azt is gondoljuk meg, hogy ezeknek az életcsíráknak ilyen életellenes viszonyok között legalább is hosszú évezredekig kellett vándorolniuk, míg csak a legközelebbi naprendszerrel is a mienkbe, illetve földünkre jutottak.

És aki mindezeket a biológiai lehetetlenségeket mégis kiküszöbölhetőnek tartja, tulajdonképpeni problémánkat, az élet eredetének kérdését még mindig nem oldotta meg, csupán a világegyetem egy másik helyére tolta át. Ámde, ha máshol keletkezhetnek ily őscsírák, miért nem tapasztaljuk ezek keletkezését a földön? Hiszen nem ismerjük a világegyetem még egy pontját, mely az élet számára annyira kedvező feltételekkel rendelkezne, mint éppen bolygónk, sőt az életfeltételek teljes lehetőségével tudomásunk szerint csupán a mi földünk rendelkezik, úgyhogy más, ismert égitesteken az élet, ha nem is lehetetlen, de legalább is kétséges. Ez az elmélet tehát kénytelen az ősnemzést, amit fentebb már a földön is lehetetlennek tartottunk, sokkal kedvezőtlenebb körülmények között feltételezni.

A további nehézség: ha mégis létrejöhetett valahol ilyen életcsíra, hogyan jutott el a mérhetetlen távolságra levő másik égitestre, hogyan jutott ki az anyatest gravitációs köréből? Ilyen csiraszállító erőként az elmélet hívei egyedül a sugárnyomásra képesek gondolni, vagyis arra a nyomásra, amit az óriási hőfokú fénylő égitestek bocsátanak ki maguk-

¹ V. ö. Bavink: *Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaften*. 5. kiadás. Hirzel, Leipzig 1933. 319. l.

ból. Ámde ha valahol, akkor ezeken az égitesteken teljesen lehetetlen az életnek bármily kezdetleges nyoma is. Hiszen ezeken a sokezer, sőt millió fokos hőmérséklettel izzó égitesteken még csak szilárd vagy cseppfolyó halmazállapot se lehetséges és a molekulák is atomjaikra bomlanak. Ahol pedig élet nincs, onnan semmiféle fénynyomás se vihet magával életet.

Végző mentségként egyesek (Arrhenius, J. Schultz stb.) ezeket az életcsírákat *öröktől fogva* létezőknek veszik fel. Ez az elmélet azonban, hogy e csírákban az élet minden életfeltétel hiányában, sőt a legéletellenesebb körülmények között hányódva egy örökkévalóságon át fennmaradjon, annyira abszurd, hogy természettudományilag semmivel sem, pszichológiailag pedig legfeljebb a *teofóbiával* indokolható. Ennél még természettudományi szempontból is sokkal nyilvánvalóbb a *teremtésmélet*, mely a többi lehetséges elméletek kiküszöbölése után a természetes ész számára is egyedül lehetséges magyarázat marad: Isten teremte az életet, midőn annak ideje elérkezett. Somogyi József.

A SZELLEM ÉS AZ ÉLET HELYE A TOMISTA LÉTBÖLCSELETBEN.

Korunk problémája a szellem és az élet viszonya. Sokszor úgy látszik, mintha a szellem a halálért dolgoznék. Máskor meg, mintha az élet némaságra ítélné a szellemet. Hogyan rajzolják a szellem és az élet helyét a világrendben az újabb bölcseletek, s hol jelöli ki e helyet Szent Tamás?

Az újabb bölcseleők szeretik a szellem, illetőleg az élet fogalmait végső elvvé tenni. A tomizmus ezzel szemben nem az életben, nem is a szellemben, hanem a *létben* látja rendszere alapfogalmát. A tomizmus nem életbölcselet, nem is szellembölcselet: hanem létbölcselet. Gilson szerint akkor született meg ez a bölcselet, mikor a Hóreb hegyének tövéen kigyulladt a csipkebokor s elhangzott az Úr szava: «*En vagyok, aki VAGYOK*».¹

Isten lényege a lét. A *lét* s a vele kapcsolt transcendentálék, az *egy, igaz, jó és szép* semmi kizárást sem tartalmaznak, hanem mindent magukba ölelnek, ami pozitívum. Akinék *lényege* az, hogy *legyen*, az maga a lét egész teljessége. Tökéletességéhez már semmit sem lehet hozzáadni. Mert csak létet lehetne hozzáadni, de viszont benne már minden lét megvan.

A teremtményeknek nem a lét a lényegük. Lényegük csak képesség a lét bizonyos fokának befogadására. Lényegükhöz kívülről járul hozzá a létezés, mint megvalósító, mint ténylegesítő. A teremtményi lényeg a létet befogadja, de korlátolja is. Nem alkalmas az egész isteni létgazdagság befogadására. A teremtményi lényeg magában foglal olyan jelleget, viszonyokat és alakulásokat, amelyek a lét bizonyos formáit és gazdagságait kizárják. Például, ha valami egyszer gyémánt, akkor az már nem lehet eleven, vagy okos. Minden való olyan létben részesül, aminő létfokot lényege elbír. A lét és lényeg e belső viszonya folytán minden lényeg a létben való részesedésének fokával jellemezhetünk. Ebből a szempontból vizsgáljuk most a szellemet és az életet.

A szellem és az élet fogalmai különböznek a tiszta lét fogalmától. Bár sem a szellem, sem az élet tökéletlenséget nem jelöl, mégis a léthez képest kisebbrangúak. Maga a létezés egyedül csak Istennek a lényegéhez

¹ Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale*, I. ch. I.

tartozik. Viszont a szellemiség és az élet a teremtmény lényegében is benne lehet. Azonban, hogy ez a szellemiség és ez az élet valóságos legyen, hozzá kell járulnia a létezésnek. Ez a hozzájáruló létezés a teremtményben nem maga az isteni létezés, hanem csak analogikus létezés. A szellemiség és az élet a létben való részesedés sajátos formái.

Szellem az olyan létező, amelyik érteni képes. Tehát a szellem annyira gazdag, hogy saját mivoltának elvesztése nélkül magába tudja fogadni más lények tartalmát.

Isten a legtisztább szellem. A legkisebb változás nélkül magában bírja az egész teremtett és teremthető világ összes tartalmait. Isten semmit sem változik attól, hogy ismeri a világegyetemet.

A teremtett szellem hasonlít Istenhez. Telik létéből arra, hogy önmagától idegen tartalmakat felfogjon anélkül, hogy lényeges változást szenvedne. Ilyenformán a megértés minden aktusa a teremtés analógiája. Ahogyan a Teremtő magában hordozza a teremtett világot, anélkül, hogy felolvadna abban, úgy hordoz a szellem egy értelmi világot anélkül, hogy azzal azonosulna.

E hasonlóság megtevésztette az idealistákat. Az idealista bölcselet a hasonlóságból azonosságot csinált. A gondolatot megtette teremtésnek. A szellemnek, mint olyanak, elsőbbséget tulajdonított a lét előtt. Nem vette tekintetbe, hogy a gondolkodás létező alanyt és ugyancsak a maga módján létező tárgyat tételez fel. Amíg senki és semmi sincs, addig gondolat sem lehet.

Miért rendelte az idealizmus a szellemiséget a lét fölé?

Mint minden tévedésnél, úgy itt is szubjektív óhajok módosították az okoskodás menetét. A gondolat primátusa a lét előtt tetszetős eredményeket ígért. A naiv gondolkodás például az anyagnak inkább hajlandó létet tulajdonítani, mint a szellemnek. Milyen könnyű diadalmaszkodni felette, ha az ember minden létet egyszerűen a szellemből eredeztet. — Ez a gondolatmenet vezette Szent Tamás első ellenfeleit. Attól féltek, hogy a lét aristotelesi primátusa a matéria primátusát fogja jelenteni.

Az idealizmus másik forrása: törekvés a világban tapasztalt ellentétek és ütközések magyarázatára. Ez akkor történnék legegyszerűbben, ha az ellenmondást az Abszolutumba be lehetne vinni. Az emberi gondolkodás rendjében egymást kizáró állapotok követik egymást, az öntudatlanságtól az állításon át a tagadásig s végül a magasabb összefoglalásig, s mindezek közt a változások között az emberi szellem egy marad. Miért ne lehetne az Abszolutumot is ilyenformán felfogni, megtenni gondolatnak, amelyből esetleg éppen az ellenkező gondolat születik? Ha az Abszolutum már magában rejti az ellenmondást, a világ minden ellenmondása, baja, ütközése filozófiai szempontból már nem probléma. Bármilyen önkényes konstrukciót ruházhatok a világra, nem baj, ha önmagammal ellenmondásba keveredem, hiszen az ellenmondás már ott

rejlík az Abszolútum mélyében. — Így azután nem meglepő, hogy a porosz állami onnipotencia éppen arra a bölcselőre tud hivatkozni, aki szerint az ember legfőbb célja a szabadság. De az sem meglepő, ha az ilyen idealizmus, amely az emberi gondolat tökéletlenségét, eshetőségét teszi meg a szellem alaptörvényének, lejárátja az eszmék, a gondolatok hitelét s történeti materializmusnak válik kiobbantójává. (Hegel, Marx.)

Az idealizmus azzal a reménnyel is kecsegtet, hogy tárgytalanná teszi az ismeretkritika problémáit. Ha ugyanis az összes fennálló dolgok csak a szellem tételezései, gondolatai, akkor valóban nincs értelme kérdezni, hozzáférhetők-e a szellem számára. Ha a szellemet a lét fölé helyezzük, nincs ismeretkritikai probléma. Pl. Natorp szerint «az a kérdés, hogy a tiszta tudat spontán funkciójával teremtetett gondolat tárgyának miért felel meg tárgyi valóság, értelmetlen, mert hiszen a tárgyat mi alkotjuk». ¹ Azonban ezzel éppen a gondolkodás lába alól rántják ki a gyékényt. Mert ha a gondolat alkotja a tárgyat, hogyan lehetséges helytelen, téves gondolat? S mi a kritérium a helyes és helytelen gondolat megkülönböztetésére? E rendszerben nincs többé ismeretkritika, de ismeret sincs. Az ismeret feltételezi a létet.

Végül az értékelméleti idealizmus Platonra hivatkozik, midőn a Jó fogalmát teszi a Lét fogalma elé. Úgy vélik, így jobban biztosíthatják az erkölcsi világrendet. Mert hiszen mondják, ha a lét már magában foglalja a Jót is, akkor már minden úgy jó, amint van, akkor nincs értelme az erkölcsi küzdelemnek. A jó, mint szellemiség, az érték, mint a szellem szabálya felette áll az anyagi világra is kiterjedő Létnek.

Szent Tamás létbölcsellete meg tud felelni ezekre az ellenvetésekre. Istenben egybeesik a lét és a Jó, Isten a tiszta megvalósultság. A teremtményben azonban van még sok potencialitás, van még sok megvalósulatlanság, léthiány : innen van, hogy nem minden lét egyformán értékes. Azonban sohasem a lét, mint olyan, értékellenes, hanem az értékellenesség mindig léthiányt is jelez. Ezért mondja Szent Ágoston : *malum non habet causam efficientem, sed causam deficientem*. A rossz sohasem valami, hanem valaminek a hiánya.

Az értékek rendje a lét rendjétől függ, s ahhoz igazodik. A Legfőbb Létező minden tökéletesség foglalatja, ő a Legfőbb Jó is. S amint a Legfőbb Létező nem akadályozza, hanem ellenkezőleg, teljességgel fenntartja a többi létezőket, úgy a Legfőbb Jó sem teszi fölöslegessé a részjavakat, ellenkezőleg, éppen megadja értékességüket.

Téved N. Hartmann, mikor azt állítja, hogy csak ateista etika lehetséges. ² Szerinte nem érdemes a jóért áldozatot hoznunk és törnünk magunkat, ha az már úgymégy megvan Istenben. Aki így beszél, nem látja a lét többrétűségét. A Teremtőt és a teremtményt nem hozhatjuk

¹ Kecskés : A bölcsélet története, 524 l.

² N. Hartmann, *Ethik*, id. Pauler Bev. a filozófiába³, 112 a §.

egy síkra, azok nem helyettesíthetik egymást. Pauler Ákos szavaival: «ami az abszolút Lét síkján reális, az még realizálandó az emberi lét síkján».¹ Az isteni lét teljessége éppen megalapozza az emberi erkölcsöt. A teremtetett lét a maga egész vonalán, az erkölcs és az értékek vonalán is, részesedett lét. Sohasem részesedhetnénk benne, ha az Abszolútumban már nem volna meg.

A tomista létbölcsélet eszerint mind az ismeretelméletet, mind az értékeket jobban alapozza meg, mint a szellembölcsélet, pedig az utóbbit ép ezeknek a kérdéseknek a megoldására dolgozták ki. Még jobban kiütöközik a tomizmus felsőbbbsége a természetbölcsélet terén. Itt ütöközik ki a szellemfilozófiák legnagyobb hiánya: az anyaggal nem tudnak mit kezdeni.

Már a Vedanta idealizmusa, éppen úgy mint Parmenides, kénytelen az anyagot csalódásnak és pusztá semminek nyilvánítani. Messzebb megy a maniheizmus: minthogy a szellemből nem tudja megmagyarázni az anyagot, az utóbbi számára második abszolút elvet állít fel, s ellentétbe helyezi a szellemi és anyagi Abszolútumot, mint Jót és Rosszat.

Eredetében ehhez hasonló jelenség nyilvánul meg az európai szellem újkori történetében is. Mikor Kant hatása alatt a létfilozófia helyét a szellemfilozófia foglalta el, jelentkeznie kellett a materializmusnak is. Az idealizmus keretei között helyet nem találó anyagi lét követelte jogait. Ha az idealizmus mondhatta, hogy minden szellem és az anyag nincs is, a materializmus ép annyi joggal felelhette, hogy minden anyag, és nincs is szellem. Ha azt hirdethette egyik oldal, hogy az anyag csak a szellem egy elgondolása, hirdethette a másik rész, hogy a gondolat az agyvelő szekréciója.

A tomizmus nem kényszerül ilyen egyoldalúságokba, s dualizmust sem kénytelen vallani. Létfogalma révén megtalálja az áthidalást a szellem és az anyag között. A szellem és az anyag a létben való részesülésnek két különböző foka. A szellem a leggazdagabb, az anyag a legszegényebb részesedés. A szellem oly gazdagon van, hogy telik neki más létezők tartalmának felfogására, lehetőségeinek kiteljesítésére. E kettőt műveli az értelem és az akarat által. Az anyag viszont oly szegény, hogy a létnek csak legsoványabb nemében, a lehetőségben részesült. Magában véve nem létezhetik, egész mivolta szerint csak lehetőség, csak képesség a lét befogadására. Minthogy önállóan nem létezik, önállóan nem is érthető. Az érthetőség határán alul van². Az anyag lehetőségeiből a szellem csiholja ki a valóságot, de az anyagot, mint anyagot, nem a teremtetett szellem létesíti.

Az anyag és szellem viszonyának ily szerves felfogása mellett Szent Tamás bölcsellete az élet mivoltával is tisztában van. A szellem-

¹ U. o.

² S. Th. I. 15 a. 3 ad 3. V. ö. Garrigou-Lagrange: *Le Sens du Mystère*, 12. l.

bölcsélet a benne rejlő anyagiság, a materializmus a bennerejlő szellemiség miatt nem tudta az élet mivoltát elfogulatlanul nézni. Viszont a tomista létbölcsélet magában foglalja az élet bölcséletét is, sőt e nevet inkább érdemli meg, mint az úgynevezett életbölcséletek.

Ez utóbbiak nem emelkednek fel a szenttamási létfogalom magasságába. Ennek hiányában nem találják az áthidalást anyag és szellem között. Az Életet s ennek lényeges jegyét, a változást teszik meg Abszolutumnak. A világban tapasztalt kettősséget ezzel nem oldják meg, csak továbbvetítik a változónak gondolt Istenbe.

Legtöbb skolasztikus szerint ebbe a hibába esik például a bergsonizmus. Az «életlendület», a «teremtő fejlődés» az a dinamikus végső fogalom, amely Bergson számára az egész valóság magyarázatát adja. Nem is annyira magyarázatát, mint inkább alapját: a valóság ugyanis nem fér fogalmakba, nem magyarázható. Éppen ezért az életlendületet is sokféleképp lehet értelmezni. Maritain¹ és Penido szerint csak pantheisztikusan. Értelmezésük azonban feltételez olyan elveket, amelyeket a bergsonizmus nem fogad el fenntartás nélkül. A bergsonizmusnak vannak kiváló katolikus képviselői is, akiket nem bélyegezhetünk pantheistáknak. Ők természetesen csak a teremtett létet tartják állandó változásban levőnek.

De az életfilozófia ebben a formában is igen kétes értékű. Antropocentrikus és antropomorf módon fogja fel az életet. Az élet nem okvetlenül anyag-szellem szintézis, nem okvetlenül csupa változás. A szerves, anyagi életben a megmerevedés, a változatlanság halált jelent. De van szellemi élet is, s ez ép legintenzívebb módozataiban szinte változatlan, amint azt tanúsítja az elragadtatás, vagy az időtlen igazságba való szerető elmélyedés.

Az anyagi világban azt nevezzük élőnek, ami önmagát mozgatja.² Pontosabb és általánosabb meghatározás az élőről: Élő az, ami saját célokat tud megvalósítani.³ Az élő fő jellemvonása az öncélúság. Abban az értelemben, hogy az élőnek vannak csak olyan tevékenységei, amelyek saját fennmaradását célozzák.

Leginkább élő Isten. Isten az egyetlen, aki teljesen öncélú. Aki csak a szerves anyagi létmódot tekinti életnek, kénytelen Istentől az életet megtagadni. Ezzel szemben a helyes álláspont: a teremtmény élete részesedés az isteni életben, ahogyan a teremtmény léte részesedés az isteni létben. Természetesen ez a részesedés nem teljes. Ha Istentről és a teremtményről ugyanazt állítjuk, mindig csak analógia áll fenn. Az élet célosság: de Isten céljai teljesen immanensek, míg a teremtmény mástól kapja az életet s máshoz való vonatkozásokat tüntetnek fel élet-

¹ Maritain: La philosophie bergsonienne. — Penido: Dieu dans le Bergsonisme.

² Trikal: Természetbölcsélet, 86. l.

³ S. c. G. I. c. 117.

céljai is. Innen a teremtményi élet komplexitása, az a sokféle mintában, árnyalatban, vonzásban és taszítódásban kirajzolódó játék, amelyben a teremtményi célok megvalósulnak s a teremtett élet fenntartja magát. De ha mindezekben gyönyörködünk is, ha az életért való küzdelem a szépség ruhájába öltözik is, ha az önfenntartás vitális célja erőt, s a fajfenntartásé lobogó sörényt ad az oroszlánnak, az életnek mégsem az a lényege, hogy folyton a halál és kialvás határán küzdjön. Így is szép, így is a Teremtő gyönyörű ajándéka, de az anyagi élet mégis csak az élet legszegényebb, nem pedig elsődleges vagy talán egyetlen formája.

Az élet szépségének akármilyen mély megbecsülése nem változtathat azon a metafizikai tényen, hogy a Tökéletesnek változatlanok kell lennie. Csak az változik, amiből hiányzik még valamely tökéletesség, vagy ami elveszt valamely tökéletességet.

Az élet feltételezi a létet, a változás a változatlant, a fejlődés valamely meg nem ingó célpontot. Éppen azért az élet, változás, fejlődés nem lehet a metafizika alapja.

Az élet fogalmának ez az elemzése már kimutatja Szent Tamás létfilozófiájának fölényét mindennemű «élet-filozófia» fölött. Még jobban kitűnik ez a fölény, ha az említett rendszereket vizsgáljuk.

A bergsonizmus mindenütt fejlődést lát. Ezért a fejlődést tartja elsődleges valóságnak, az állandó létet pedig csak értelmi konstrukciónak. Fentebb említettük már, hogy a fejlődés szóznak mozdulatlan célpont nélkül semmi értelme sincs. Ami fejlődik, annak valamivé kell fejlődnie. Másképp nem tudjuk, mi fejlődik és mi pusztul, mi születik és mi hal meg. Márpedig az élet bölcsellete csak nem fogja az életet azonosítani a halállal?

De tovább megyünk. Nemcsak, hogy a létbölcsélet adja meg a fejlődés egyetlen értelmét. Hanem megmutatja, mennyire esedékes, folytonos változásnak kitett minden nem-abszolút lét. A teremtmény lényegesen részesedett lét. Éppen ezért önmagán kívül mutat, okok és célok szövevényében él, okok és célok állandó játékában feszül: csoda volna, ha nem változnék. A létben való részesedés nem egyszeri s mindenkorra szóló aktus, hanem állandó eleven kapcsolódás a Lét forrásához.

Ezt a gondolatot talán nem egész szerencsés terminológiával fejtik ki az inkább szociológiai rendszeréről híres bécsi professzor, Othmar Spann.¹ Spann a teremtményi létet, az esse participatumot «teremtettségből való teremtésnek» (Schaffen aus Geschaffenwerden) nevezi. A teremtett lét egyre megszűnik, hogy egyre újra teremtesék. Viszont maga is csak azáltal van, hogy hat, alkot, terem. Sőt Spann odáig megy, hogy még az azonosság elvét is meglazítja. Felfogásában lenni annyi, mint megszűnni és újra teremtni. Semmi sem marad meg, így semmi sem maradhat önmagával egész azonos. A dolgok «vissza vannak kap-

¹ Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena, 1925.

csolva» Teremtőjükhöz, s így önmaguknál többet jelentenek, valamikép magukban foglalják Teremtőjüket is.

Spann is hibázik azonban, mikor nem hangsúlyozza eléggé az isteni változatlan létet, a Teremtő immanenciája kedvéért elhanyagolja transzcendenciáját. S jöllehet a szavakat másképp érti, mint a mindennapi beszéd, mégsem helyes Isten és a világ viszonyát az egész és a rész viszonyának nevezni. Mindamellettt érdeme Spannak, hogy megmutatja az aristotelikus létfogalom rugalmasságát, s alkalmasságát a változó világ magyarázására. Valóban, a változó világot a lét részesedett jellege eléggé megokolja, a szilárd létfogalom nélkül értelmetlenné váló bergsoni metafizika nélkül is.

A bergsoni metafizikával a bergsoni ismeretelmélet is fölöslegessé válik. Ha a változás nem idegen a léttől, akkor a változás felfogására szolgáló intuición sem lesz különböző a létet felfogó fogalomtól. Ha az intuiciónnak valami értelmet akarunk adni, ezt az intellectus possibilisben keletkezett képpel azonosíthatjuk, amelyből azután az intellectus agens kiemeli a tiszta fogalmat.

Éppen a teremtettt lét változandóságára való tekintettel tagadja a tomizmus az egyedi valók közvetlen megismerését. Éppen, mert az érzéki világ állandó fluktuációban van, azért kell az állandó igazságot kiemelni belőle, hogy valódi ismerethez jussunk. Ime tehát, a lét filozófiája jobban számol a változással, mint a változás filozófiája!¹

A bergsoni filozófia már egyoldalúan kiemeli az életet a szellem rovására. Ez az egyoldalúság sokkal inkább érvényesül Nietzschénél. Nietzschénél élet és szellem helyenként már mint ellenséges hatalmak szerepelnek. Az ő tragikus felfogásában az igazság halálos méreg. Aki igazán látná a világot, nem akarna tovább élni. Már pedig az élet annyi, mint akarat. Schopenhauer szabadulást keres a fájdalmas akarat rab-sága alól. Nietzsche magához öleli ezt a fájdalmat, megszépíti apollói művészettel, felülkerekedik rajta dionysosi mámorban: de ezt csak akkor teheti, ha a hideg sokratikus értelem meg nem akadályozza benne.

A gyilkos értelem és a fájdalmas akarat fölött így ragyogó színekben jelenik meg a diadalmas *élet*. Nietzschénél is hiányzik a létfogalom, amely akaratot és értelmet és életet magasabb egységbe foglalna. Nincs Abszolútum, amely a legnagyobb Hatalom a legnagyobb nyugalomban. A létfogalom helyébe az örök visszatérés homályos eszméjét állítja. Egyedül az örökös visszatérés körforgása kapcsolná egységbe szerinte az ellentétek kibékíthetetlen küzdelmeiben gomolygó világot.

A lét átfogó eszméjének sutbavetésével az európai bölcsélet meghasonlott önmagával. Sem a szellem, sem az élet fogalma nem ad alapot a világ megnyugtató magyarázatára. A szenttamási létfogalom elvetése esetén már csak egy lehetőség maradt nyitva: a szellem és élet dualiz-

¹ Garrigou-Lagrange: Dieu⁵, 156 l.

musának a rendszere. A rendszer kikezdései már Nietzsche-nél mutatkoznak. Teljes kifejlődését azonban Palágyi Menyhért hatása alatt Ludwig Klagesben érte el.

Palágyi maga nem dualista. Polarításokat lát a világban, amelyek végül egy magasabb egységre mutatnak. Így a tudatban észreveszi a tárgyi tudat és az éntudat kettősségét, fluktuációját. Ebbe a megkülönböztetésbe kapcsolódik Klages rendszere. Nála már a tárgyi tudat és az éntudat két világot jelez. E két világ: az állandó szellemi lét, és a folyamatos eleven valóság világa. Az ember e két világ ütközőpontja és küzdőtere.

Az eddigi bölcseletek problémái és nehézségei Klages szerint onnan származnak, hogy nem tudták elkülöníteni az élet és a szellem birodalmát. Vagy csak az életvalóság hatása alatt állottak, vagy csak a szellemi igazságokat keresték.¹

Klages az ismeret problémájából indul ki, amint az Herakleitos és az eleaták ellentétében jelentkezik. A folyton változó valóság hogyan szolgáltathat anyagot állandó igazság számára? Úgy, hogy a szellem saját törvényét, az azonosság törvényét, a valóságra rákényszeríti. A valóság szakadatlan folyamából kiemel egy darabot, időn és téren felülhelyezi. Így megfosztja egyszerűségétől, sajátos jellegétől. Tudatunkban így a valóság a szellem jegyeivel jelenik meg, mint önmagával azonos, állandó valami. Mikor azonban a valóságból ilyen hideg fogalom lesz, elveszti élményszerűségét, lélektápláló, elevenítő erejét. Pedig a valóság nem a szellemmel rokon, hanem a lélekhez szól. A lélek a valóság darabja, eleven kapcsolatban kellene vele lennie, magát fenntartás nélkül szenvedőlegesen át kellene adnia az élet színes benyomásainak. De a lélek nyakán ott ül a zsarnok szellem, s hogy fennállásának táplálékot nyerjen, fogalmakká soványítja a valóságot. A szellem megszűnnék, ha nem volna lélek, amelyen élősködhetik.

A szellem az ősképek világát saját aktusaivá, gondolati és akarati aktusokká dolgozza fel, de ezalatt szétbontja s így elpusztítja. A szellem működése halált hoz.

Az emberben lépett a szellem a világba. Az öntudat az élet folytonosságából kiemelt pillanatok, az élet képgazdagságából elvont merev szkémák egymást követő ritmusából ered. Az élet folyamatosságában nincs halál, csak elmúlás. Az öntudat halálfélelmet hoz magával. Az életben képek és jellegek vannak, amelyek egymásba folynak és egymásból erednek. A tudatban egyes különálló dolgok vannak, s ezekből születik meg a szám. S mikor már a képek helyett dolgokkal, a jellegek helyett számviszonyokkal dolgozunk, vége az élet spontaneitásának s helyébe lép a mechanika. Ez először a lélek bensőségét szárítja ki, majd a valóság felé fordul, azt darabolja, részeli, pusztítja.

¹ Klages főművei: *Der Geist als Widersacher der Seele*, I—III. *Das Wesen des Bewusstseins*. — *Vom kosmogonischen Eros*.

S itt ér Klages a modern civilizáció kritikájához. A mai ember a valóság gazdag birodalmát élettelen fogalmai Prokrustes-ágyába gyömöszöli, és sivár belvilágát minden rendelkezésére álló eszközzel kivetíti a világba. Nem nyugszik, amíg maga körül meg nem teremti ugyanazt az elnyomított életet, amely öbenne senyved. Az értelem az élmények megmerevítése és megölője, az akarat pedig a merev és halott világ kiterjesztése a valóság egész birodalmára. Az akarat által az ember elszellemiesíti a valóságot, folyamatosságát darabokra bontja és így megöli.

A szellemi civilizáció eszköze és jelképe a gép. A gép csak ölni tud, életet nem adhat. A gép lesz végül az ember megölője, s ha majd az ember kipusztul, a szellem átkos működése is megszűnik. Hacsak... az élet mélyéből a vitalitás új hulláma nem tör elő s nem menti meg az emberiséget.

Egy ismertetője szerint¹ Klages bölcsellete «napjaink mitosza.» Vagyis nem következetes rendszer, hanem a jelen történeti konstelláció szimbolikus kifejezése. Hiszen tagadhatatlan, hogy a szellem jelenleg sokszor élettelenes. Így, mikor legfejlettebb technika a haditechnika, s mikor évszázados erdősegeket változtat ujságpapír-rongyokká. Ennek a ténynek megállapításában persze Klages nem áll egyedül. Beszél erről Scheler, Hartmann, Chesterton is, és még sokan mások. De Klages e megfigyelésből rendszert alkot, s rendszere roppant nagy hatással van a mai német gondolatfejlődésre.

Ha most e rendszerrel szemben állást akarunk foglalni, először alapfogalmait kell szemügyre vennünk. Klages szellemen és életen nem a létben való részesedés módjait érti. Szellem- és élet-fogalma merőben önkényes. A létfogalomtól elszakítva a szellem és az élet semmit sem jelentenek. A jelentésüktől megfosztott szavaknak azután Klages azt az értelmet adhatja, amelyet akar. Így például szellemnek a lélek logikai absztrakciós képességét nevezi. Nem tagadjuk, a szellem egyik tulajdonsága, hogy a tényekből valamely közös tulajdonságot ki tud emelni a többinek az elhanyagolásával. De végül is ez nem a szellem lényege. A logikai absztrakció mögött ott van a metafizikai absztrakció, a teljes valósággal való érintkezés, az ismerettárgy létének sajátos reprodukciója. Ezt Klages tudatlanra veszi. S arra a kérdésre, hogyan jut a szellem érintkezésbe a valósággal, csak kitérő feleletet ad. Ez titok, úgy mond, ezt ő maga sem tudja, ezt nem lehet tudni.²

De még ha az emberi szellem mindig csak sovány és leszegényített tükörképet adna is a valóságról, akkor sem volna szabad e szegénységet a szellemnek, mint olyannak, a rovására írni. Ha valamely szellem tökéletlenül reprodukálja a valóságot, ez onnan van, hogy az a szellem tökéletlen. Amiért az emberiség nem bírja magában a szellemi lét egész gaz-

¹ Deussen Jul. : Klages' Kritik des Geistes.

² Vanyó T. : A német új pogányság. Pannonhalmi Sz. 1935.

dagságát, még nem szabad azt mondani, hogy a szellem szükségképen tökéletlen. Ezt előbb a szellem természetéből kellene bizonyítani, amivel Klages meg sem próbálkozik. Minden alap nélkül eleve felteszi, hogy az emberi szellem a szellemiség egyetlen lehetséges képviselője.

Amily igazságtalanul lebecsüli Klages az értelmet, éppen úgy bánik az akarattal is. Amiért van tökéletlen akarat, amiért van hibás akarat, amely rész-javakért feláldozza a végső Jót, amiért az akarat bűnre is képes, s akkor élete «élet lesz, amely halál»,¹ azért ismét az akaratra mint olyanra sütné rá az életgyilkolás Kain-bélyegét. Pedig az akarat természetéhez tartozik, hogy mindig jóra irányul, s csak tökéletlensége, hogyha ez a rész-jó eltéríti az abszolút Jótól.

Értelem és akarat lényegesen a létre vannak beirányítva. A lét fogalma nélkül semmit sem jelentenek. Az az értelem és akarat, amelyről Klages beszél, nincs a létre beállítva. Így azután valóban önmagukban kell összeomlaniok. Klages rendszere voltaképp ad absurdum viszi a létbölcslethez elszakadt szellembölcséletet, azt a gondolkodást, amelyben az értelem és az akarat a létből független abszolút erőként szerepel. Klages kritikája azonban nem érinti a szellem szenttamási, a lét teljességére beállított fogalmát.

Amily önkényesen bánik Klages a szellem fogalmával, éppen oly önkényesen értelmezi az életet is. Mikor azt állítja, hogy minden valóság eleven, végül is az ajtón kidobott létfogalmat hozza vissza az ablakon. Csak most már nem létnek, hanem életnek hívja. Mi azt mondjuk, hogy a lét analogikus, azaz végtelen változatosságán át összetartja valami benső hasonlóság. Ő jobban szereti azt mondani, hogy az élet plasztikus formagazdagságán végigvonul az «elemi hasonlóság». Ha egyszer minden valóság élet, akkor ez az elemi hasonlóság csak más szó a lét analogiájára. Csak az marad még hátra, hogy most új szót konstruáljon annak a számára, amit mi életnek nevezünk. Ez végül mégsem lehet majd más, mint a létben vagy valóságban való sajátos részesedési mód.

Klages dualizmusának mindkét pólusa, a szellembölcséleti ép úgy, mint az életbölcséleti, létbölcséletbe torkollik. Így mutatják az ellenkező rendszerek is Szent Tamás létfogalmának kimeríthetetlen gazdagságát. A lét analogikus, mindenre kiterjed, de mindent meghagy a maga sajátosságában. Az abszolút Létet egész gazdagságában csak az abszolút Szellem fogja fel, amely egybeesik vele. Az ember is létezik, mint szellem, léte és szellemisége részesedett lét. Felemelkedik a lét eszméjéhez, de nem meríti ki. Az analogikus létfogalom olyan magasságba vezeti szellemünket, ahonnan mindenről helyes, habár sokszor homályos képet alkotunk.

Szent Tamás megtanít e létfogalomra. Segítségével megalkothatjuk minden teremtmény pontos fogalmát az esse subsistenshez való viszo-

¹ Jánosi J.: Élet, amely halál. Uj Kor, 1936.

nyából. Így világismeretünk a végső okra megy vissza, megvalósítja a lucretiusi programot: rerum cognoscere causas.

A philosophia perennis világszemlélete Istenből, a Lét Teljességéből indul ki. Nem is volna igazi bölcelet és bölcsesség, ha nem vonatkoztatna mindent a Végső Okhoz. Szent Tamás létbölcelete össze tudja kapcsolni a Teremtőt és a teremtményt. Eleget tesz a szellem minden követelésének, midőn a Lét Teljességéig vezet. Egyben egyedül értékeli méltóképp a szellemet, midőn a lét leggazdagabb részesedésének nyilvánítja. Ugyanakkor e bölcelet az életnek is megbízható támasza és útmutatója. E bölceletet Isten megismerése koronázza. Istené, aki a legtisztább szellem és aki maga az Élet, akinek az Igéje szellem és élet, akiben minden szellem és élet részesedik.

Ervin Gábor.

AZ OKSÁGI ELV PROBLEMATIKÁJÁHOZ.

Az okság elve, melyet rendesen úgy szoktak kifejezni, hogy «mindaz, ami keletkezik, ami változik, létesítő okot tételez fel, mely az illető dolgot létrehozta, illetve a változást előidézte», az ellenmondás, illetve azonosság elve mellett minden következtető megismerés, minden közvetett ténymegállapítás, minden tudományos kutatás és vizsgálódás föltétlenül igaznak tartott s szükségszerű érvénnyel bíró elveként szokott szerepelni. Mind a gyakorlati, mindennapi életben ezerszer alkalmazzuk, mind a tudományos kutatásokban nélkülözhetetlennek tartjuk ezt az elvet. Egyetemes és szükségszerű érvényéről általában meg szoktunk győződve lenni.

A tudományos filozófiában *Platon*¹ és *Aristoteles*² formulázták meg először az okságnak ezt az elvét, a középkori bölcselet³ is minden

¹ *Platon* és *Aristoteles* az okság elvét nem állítják még kifejezetten fel mint *alapelvet*, mégis többször kimondják mint önmagában nyilvánvaló és biztos igazságot. Így *Platon Philebos*-ában találjuk: Sokr.: ... ὅρα γάρ, εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι, πάντα τὰ γιγνόμενα, διὰ τινα αἰτίαν γίνεσθαι. Prot.: Ἐμοιγε. πῶς γάρ ἂν χωρὶς τούτων γίγναιτο; — Vide enim, an non necessarium tibi videtur quodcumque gignitur, per aliquam causam gigni? Mihi plane. Quomodo enim absque ea fieret? (Edit. Bip. tom. IV. p. 240.) — Ugyancsak a *Timaios*-ban: πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον, ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι. παντὶ γάρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. — Quidquid autem gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur. Sine causa vero oriri quidquam impossibile est. (Edit. Bip. tom. IX. p. 302.)

² *Aristoteles* igen mélyrehatóan fejtegeti az okok különböző fajait és minden változás, minden történés létrejöttéhez négyféle oknak a közreműködését tartja szükségesnek (Metaph. I. 5.): a causa materialis-t tő és őű γίνεσθαι τι ἐνυπάρχοντος, a causa formalis-t tő είδος καὶ τὸ παράδειγμα. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι καὶ τούτου γένη, a causa efficiens-t ὁθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρσιμῆσεως s végű a causa finalis-t tő τέλος. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὁ εἶνεκα. (Phys. I. 2. c. 3.) *Aristoteles* szerint a létesítő ok a mozgásnak (változásnak) külső principiumaként szerepel ὁθεν ἡ κίνησις πρῶτον. (Phys. I. 2. c. 7.) Ennélfogva a létesítő oknak mint mozgatónak szükségességét látja mindannál, ami mozog, ami változik, ami a lehető-lét (potentia) állapotából a készlet (actus) állapotába megy át. Ezt a gondolatot fejezi ki az okság elvének általa megszövegezett klasszikus formulája: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὁπό. τινος κινεῖσθαι. Necesse est omne quod movetur ab aliquo alio moveri. (Phys. I. 7. c. 1.)

³ A középkori skolasztikus bölcselet is általában az aristotelesi formulát alkalmazza, azt egy általánosabb axiómában fogalmazva meg, mely így hangzott: «Nihil transit a potentia in actum, nisi per aliquod ens in actu». Ugyanezt

további nélkül mint önmagában evidens elvet alkalmazza és egész metafizikáját s főleg istentanát teljesen reá építi. Ellene a vita tulajdonképpen *Hume*-mal¹ kezdődik, aki — bár nem tagadja érvényét — mégis *a priori*, tiszta észből való megismerhetőségét kétségbe vonja, ami azután *Kant*-ra² is döntően hatott kriticismusának kialakulásában. Azóta természetesen nem szűnt meg a vita felette, szinte minden bölcsező foglalkozik vele,³ s nem egy behatóan is. A nem eléggé kritikus szellemű bölcsezők ugyan szeretnek ma is átsiklani rajta, de az igazi tudományos alapokra helyezkedő kritikus filozófus nem térhet ki ennek az oly nagy fontossággal bíró elvnek, mely joggal a metafizika alappilléreinek mondható, beható tanulmányozása elől.

Ezekben a vizsgálódásokban mindenesetre a következő kérdésre kell határozott és világos választ adni: vajjon az okság elve a *tapasztalatból* leszűrt elv-e csupán, mint *Hume* gondolja, amelynek csupán szubjektíve tulajdonítunk egyetemességet és szükségszerűséget, vagy *a priori*, minden tapasztalatot megelőzőleg s attól függetlenül a tiszta észből merítjük-e ezt az elvet?

Ha az oksági elv megismerésének az eredetét kutatjuk, kétségkívül nyilvánvaló tapasztalatunk az, hogy minden keletkezésnél, minden változásnál találkozunk olyasmivel, aminek a jelenléte után következik be előrevárhatólag mint tapasztalati tény az illető keletkezés, illetve változás, mely utóbbit okozatának tartjuk az őt megelőző másik jelenségnek. Sőt mi több, saját magunkban magát az oksági kapcsolatot empirikus módon közvetlenül át is éljük, amikor pl. szabadakarat elhatározással valamit véghez viszünk. Hogy ezekből a tapasztalatokból, melyek át- meg átszövik egész életünket, induktív módon kialakul bennünk bizonyos szubjektív meggyőződés: valahányszor valami keletkezést látunk, feltételezhetünk valami mást is, ami vele mindig együtt van s amit az illető okának tartunk, — ez kétségtelen.

Az a kérdés azonban, hogy a keletkezés, a változás ténye szükség-

a gondolatot megtaláljuk már *Aquinói Szent Tamás*nál. «Subiectum aliquod [quod] est in potentia ad aliquem determinatum actum . . . non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum.» (Contra gent. III. 102.)

¹ *Hume*: Vizsgálódások az emberi értelemről. IV. szakasz.

² *Kant*: Prolegomenák. Bevez. 5. §., 15. §., 20. §. — A tiszta ész kritikája. Bevez. a 2. kiad.-hoz. II., IV.

³ Történeti áttekintést nyújtanak: *Koenig* Edmund: Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Lpz. 1888., Die Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant. Lpz. 1890. — *Schopenhauer* Arthur: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. — *Ányos* István: Az okviszony ismerettana. Bpest, 1906. — *Geyser* Joseph: Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Regensburg, 1929. Das Gesetz der Ursache. München, 1933. — *Csávossy* Elemér: Újabb harcok az okság elve körül. Kálcsa, 1929.

képpen követel-e valami mást is, mint az illető keletkező, változó létrehozóját, létesítőt, amit oknak nevezhetünk? Hogy vajjon a *változó*, a *keletkező* valóságnak *szükségszerű ontológiai határozmánya*-e az, hogy létesítő okkal *kell* bírnia? Ha ez így volna, akkor az okság elve *a priori*, eleve *meghatározná* minden keletkező, változó valóságot és így a «változó valóság» fogalmából *a priori* levezethetőnek is kellene lennie. Ezzel az okság elvének tisztán a fogalomból való analitikus, *a priori* levezethető jellege is biztosítva lenne, ami neki természetesen teljesen egyetemes és abszolút szükségeszerű érvényt is biztosítana.

Hogy ezt a kérdést eldönthessük, az okság elvének *formuláját* magát is beható vizsgálat alá kell vennünk. Az okság elvének *a priori*, tiszta észből való levezetése igen sokszor hajótörést látszott szenvedni.¹ Ez onnét eredt, hogy nem állapították meg pontosan, mi is ennek az oly nagy fontossággal bíró elvnek igazi, őseredeti s így tényleg *a priori* belátható formulája. Az a megszokott, közismert formulája az okság elvének ugyanis, amely így szól: «mindaz, ami keletkezik, ami változik, okkal kell hogy bírjon», nem az *őseredeti* formula,² alanyának beható elemzéséből az ok szükségességének követelménye mint állítmány nem hámozható ki sehogysem.³ Ez a formula a gyakorlatban a legvilágosabban alkalmazható ugyan, helyes és igazságot is fejez ki — mint mindjárt látni fogjuk —, mégis már leszármazottja egy még eredetibb másik formulának.

Ugyanis nem a «kezdődöttség» vagy a «változottság» az a formális alap (*ratio formalis*), mely az ok szükségeszerű közreműködését követeli, hanem egy ennél sokkal őseredetibb formális alap van még magában a keletkezett, a változó lényben: az, ami magának a «keletkezettség»-nek és «változottság»-nak is még őseredetibb ontológiai alapja, s ez a *nem-szükségképpenvaló-létiség*. Az okság elvének tehát, mint feltétlenül és szükségképpen érvényes igazságot kifejező tételnek *alanya*, amely azután állítmánykép az ok szükségeszerű közreműködését követeli, *nem* a «keletkező», «változó létező», hanem a «nem-szükségképpen-létező», mely utóbbinak a keletkezettség, változottság csak tapasztalható megnyilvánulásmódja s egyik, nem is szükségképpen vele együtt járó következménye.

Mert *mindaz*, ami keletkezett, változik, elmúlik, nem szükségképpen létezik, viszont a nem-szükségképpen-létező fogalmával nem függ össze föltétlen szükségzerűséggel a keletkezettségnek vagy aktuális változásnak s az elmúlásnak a követelménye. Nem találunk ellenmondást abban,

¹ V. ö. Geyser idézett műveit. Csávossy: Újabb harcok az okság elve körül.

² Ezt nagyon helyesen meglátta már De Backer is. V. ö. Institutiones metaphysicae specialis. Tom. IV. Theol. naturalis. Paris, 1908. 27—47 l.

³ V. ö. Kant: A tiszta ész kritikája. Bevez. a 2. kiad.-hoz. IV.

s ezt már *Aristoteles* is észrevette,¹ hogy valami, bár nem keletkezett, sőt esetleg öröktől fogva is van, mégsem szükségképpen van. Ugyanis éppen úgy, ahogyan van, saját lényegtartalmából kifolyólag az is meglehetne, hogy ne legyen. Hasonlóképpen annak, ami nem szükségképpen létezik, nem kell föltétlenül változónak lennie, lehetne öröktől fogva is, örökké változatlanul olyan maradhatna is, amilyen és sohasem kellene elmúlnia. De az viszont, hogy a nem-szükségképpen-létező létezhetnék anélkül, hogy oka lenne — mint a továbbiakból látni fogjuk —, önellenmondást tartalmaz magában.

Igy tehát az okság elvének az a szokott, gyakorlati alkalmazásában rendkívül bevált formulája, mely szerint «mindaz ami keletkezik, változik, okot tételez fel», igaz bár, de mégsem az igazi, a priori megismerhető őseredeti formulája az okság elvének, hanem már *levezetett* formula, egy még őseredetibb formulának az *alkalmazása*.

Vizsgáljuk most már meg, hogyan mutatható ki, illetőleg mikép láttatható be egy ilyen *őseredeti* formulának a priori, tiszta észből eredő mivolta. E kérdés tisztázásához azonban előbb még bizonyos fogalmaknak, főképp a *szükségszerűen-létező* és a *nem-szükségszerűen-létező* fogalmának részletesebb megvilágítására van szükség, minthogy épp ez utóbbi fogalom képezi igazi *alanyát* az okság elvét kifejező őseredeti tételnek.

Mindaz, ami valósággal létezik, mindig bizonyos meghatározott *léttartalommal* bír: mint *valami* létezik. Ezt a léttartalmat az illető létező *miségének* nevezzük, mert arra a kérdésre felel: micsoda? s nem más, mint az illető dolog *lényege*, amellyel különbözik mindattól ami nem ő, hanem *másvalami*. Ami tehát ehhez a lényeghez vagy jobban mondva lényegtartalomhoz tartozik, az tőle el nem választható, mert különben már nem az a meghatározott valami, *ami* volna az a kérdéses létező, hanem *más-valami*.

Már most mindaz, ami valósággal létezik *vagy szükségképpen* létezik, *vagy nem szükségképpen* létezik, úgyhogy ez a szétválasztás föltétlenül teljes és tagadhatatlanul fennáll. *Szükségképpen létezni* annyit jelent: úgy létezni, hogy ki van zárva a nem létezés; a *létezés* magának a léttartalomnak, a *lényegnek* olyan *alkotó* eleme, amely tőle el nem választható, a létezés ez esetben magához a lényeghez tartozik, azonos magával a lényeggel, úgyhogy azt mondhatjuk, az ilyen létező *lényegéből* kifolyólag létezik, mert hiszen lényege az, hogy létezik. Az ilyen szük-

¹ *Aristoteles* a világról azt tanította, hogy öröktől fogva van (*De caelo et mundo* I. 1. c. 10—12.), mindazonáltal a kérdést a vitás problémák közé sorolja (*Topic.* I. 1. cap. 9.). A keresztény kinyilatkoztatott tan szerint a világ az időben a teremtés révén jött létre. Az öröktől való teremtés lehetőségét azonban *Aquinói Szent Tamás* is vallotta, miután nem látott nyilvánvaló ellenmondást az öröktől való teremtés lehetőségében. «*Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.*» *Summa Theol.* I. 46. 2. — V. ö. még *Contr. gent.* II. 31—38. és *Op. de aeternitate mundi*.

ségképpen-létező valóság, — ha ilyennek léte bizonyítható — természetesen *öröktől* fogva létezik, sohasem kezdődött létezni s nem is múlhat el soha, mert lényege a lét. Még meg sem változhatik az ilyen lény, mert a változás maga is részbeni keletkezést, illetve elmúlást foglal magában. Mindaz viszont, ami mint valamilyen alkotó eleme, vonása hozzája tartozik, szintén szükségképpen tartozik hozzá s van meg benne.

Ezzel szemben a *nem-szükségképpen-létező* fogalma azt fejezi ki, hogy az, ami mint ilyen létezik, létezhetik is, de az is lehetséges, hogy ne létezzék, a valósággal való tényleges létezés nem szükségszerű alkotó eleme lét tartalmának, lényegének. A lét tartalom, mint ilyen megáll anélkül is, hogy valósággal léteznék. Hogyha ugyanis nem léteznék az olyan lét tartalommal bíró létező, amely lét tartalomnak nem szükségszerű határozománya a valóságos létezés, abban sem volna semmi ellenmondás. Hogy ilyen utóbbi fajta, *nem-szükségképpen-létező* van, az tény. Mindaz ugyanis, ami keletkezik, ami elmúlik, ami változik, nem szükségképpen létezik, mert ha szükségképpen léteznék, akkor nem keletkeznék, akkor nem is múlhatna el s nem is változhatna, mint láttuk. Márpedig minden létező, melyről empirikus módon tudomást szerzünk, az egész tapasztalati világ, saját magunk én-jével együtt, mind keletkeztünk, állandó változásoknak vagyunk alávetve s emberi mivoltunkban el is múltunk, meghalunk. Tehát *nem-szükségképpen-létezők* vagyunk.

Már most az ilyen *nem-szükségképpen-létező lény*, amelynek lényeg tartalmához nem tartozik maga az aktuális lét, amely saját lényeg tartalmából kifolyólag létezhetik bár, de nem kell léteznie, amely tehát önmagában teljesen *közömbös* a lét vagy nem-lét iránt, az ilyen létező a saját maga részéről, a saját maga lényegéből kifolyólag *nincs determinálva* arra vonatkozólag, hogy tényleg létezzék. Ennélfogva ha mégis létezik, föltétlenül feltételez egy *kívüle álló tényezőt*, amely belső közömbösségét felfüggeszti és *determinálja* a lét iránt, amely determinációtól függ azután, hogy tényleg létezik-e vagy sem. Ezt a külső determináló tényezőt nevezzük *létesítő oknak*.

Ez tehát az okság elvének *igazi értelme*. Létesítő ok mint külső determináló tényező követeltetik mindannyiszor, valahányszor valami önmagában és önmagától, vagyis saját lényegéből kifolyólag nincs abszolút szükségszerűséggel meghatározva, hanem ellenkezőleg, a legteljesebb közömbösséget rejtí magában a lét vagy nem-lét s következtetésképpen az ilyen- vagy olyan-lét iránt. Ilyen általában minden létező, amellyel csak találkozunk az életben tapasztalataink folyamán. Mindaz, ami *keletkezett*, ami azelőtt nem volt s most van, ami *változik*, vagyis azelőtt más milyennek volt s most ilyen, majd bizonyos idő múlva esetleg megint más milyennek lesz, vagy esetleg elmúlik, — az mind *nem szükségképpen* létezik, s nem is szükségképpen olyan, amilyen, mert különben nem keletkezett volna, hanem mindig lett volna s nem is változhatott volna, hanem mindig ugyanolyan maradt volna, amilyen azelőtt volt.

Ha tehát van, minthogy nem szükségképpen van, minthogy a maga részéről teljesen közömbös aziránt hogy van, hogy a létben bizonyos időtartamon keresztül megmarad, hogy ilyen vagy olyan akár sztatikai vagy dinamikai tartalmi meghatározottságokkal bír — így föltételez magán kívül föltétlen szükségszerű követelménykép egy őt a létben meghatározó, vagyis létesítő oktényezőt.

De még többet is fejez ki az okság elve. Ha ugyanis a szóbanforgó nem-szükségképpen-létező-lény külső, determináló oktényezője maga is csupán egy másik ugyancsak nem-szükségképpen-létező-lény volna, ez utóbbi, maga is közömbös lévén a lét iránt, szintén követel a maga számára egy újabb külső oktényezőt, mely őt magát determinálja létezés szempontjából. Ha az is csak nem-szükségképpen-létező volna, úgy az is megint egy újabb külső determináló oktényezőt tételez fel, illetve követel s így tovább. Végezetül egy olyan valamennyi nem-szükségképpen-létezőn kívül álló *ősoktényezőre* kell bukkannunk, mint a nem-szükségképpen-létező valóságok végső létföltételéhez, amely már nem követel más kívülről álló tényezőt, hanem önmagában teljesen elégséges. Ilyen azonban csakis a belső lényegéből kifolyólag *szükségképpen-létező lény* lehet, amely önmagában ennél fogva már nem közömbös a lét iránt, mert hisz lényege az, hogy létezik, s ennél fogva ki van zárva az, hogy ne létezzék. Ez maga az *abszolút, örök lét*, amely így minden más létezőnek *ősforrása*. Így hát az okság elve teljesen közvetlen követelménykép nem pusztán akármilyen létesítő okot követel minden nem-szükségképpen-létező számára, hanem végezetül is egy *szükségképpen-létező* lénynek mint *ősoknak* a létezését is föltétlen szükségszerűséggel követeli.

Láthatjuk tehát, hogy az okság elve ebben az őseredeti megformulázásában teljesen világosan belátható *léthatározmányát* fejezi ki minden olyan létezőnek, amely önmagából, saját lényegéből kifolyólag közömbös a lét iránt s amely létezőt a *nem-szükségképpen-létező* fogalmával fejeztünk ki. Ennek a teljesen világosan, minden tapasztalást megelőzőleg s attól függetlenül megismerhető lételvnek abszolút szükségszerű s a létet eleve meghatározó, *a priori* jellege eszerint teljesen nyilvánvaló.

S minthogy mindaz, ami *keletkezik*, ami *változik*, már épp abból kifolyólag, hogy keletkezik, változik, nem szükségképpen létezik, alá van vetve az okság léttörvényének. Föl *kell* tehát tételeznünk mellette, illetőleg kívülről egy *másvalamit* is, amittől, ami által akár magára a létére vonatkozólag, akár a milyen-létére vonatkozólag determináltságát, meghatározottságát szerezte, vagyis a *létesítő okot*. Így hát az okság elvének az a közismert formulája is, amely a változó és keletkező lények számára követel okot, mint az őseredeti formula leszármazottja, szintén szükségszerűen érvényes igazságot fejez ki, s így tudományos vizsgálódások és következtetések kiindulópontjaként legalisan alkalmazható és felhasználható.

Vannak bölcselek, akik elismerik bár ennek az oksági elvnek abszolút szükségszerű és egyetemesen érvényes jellegét, de magának az oknak a fogalmát túl szűkre korlátozzák, *egyedül* a szükségszerűen létező *Ősokot* tartván minden keletkezés és változás egyedüli okának (occasionalismus). Láttuk azt, hogy az okság elve, mint a priori, a létet eleve meghatározó lételv, végeredménykép ilyen abszolút szükségszerűen-létező *Ősok* feltételezésére valóban elvezet, de ez nem zárja ki azt, hogy a változásoknak, keletkezéseknek maguknak ne lehessen *közvetlen* oka olyan létező, mely maga szintén nem-szükségképpen-létező, s hogy így az összes nem-szükségképpen-létező-lények ne csupán *eszközei* legyenek annak az egyetlen szükségképpen-létező *Ősoknak*. Akik ezt a tanítást vallják, azok egyszersmind a természeti lényeknek tevékenységét s általában cselekvőképességét is tagadják.

Ha az okság elvének fentebbi levezetését figyelemmel végigkísértük, nyilvánvalóan láthattuk, hogy az okság elve csupán azt követeli, hogy a változó, keletkező s így nem-szükségképpen-létező lénynak a lét iránti természetszerűen közömbössége egy külső determináló tényező által felfüggesztessék annak éppen determináló tevékenysége, vagyis okozása által. Az a körülmény azonban, hogy ez a determináló külső oktevényező esetleg maga is nem-szükségképpen-létező-lény lévén, önmagában nem elégséges determináló tevékenységének kifejtésére s így előbb magának is előzetesen mástól, végső eredményképpen az *Ősoktól* kellett determinálnódnia nemcsak létét, hanem még aktuális tevékenységét illetőleg is, ez a körülmény, mondom, nem zárja ki azt, hogy mégis *közvetlen oka* ő legyen egy bizonyos okozat létrejöttének. A toll és írón pusztá eszköz. Önmagában s önmagától minden tevékenységre s okozásra képes. Hogy általa betűk vetessenek papírosra, ahhoz az szükséges, hogy valaki kezébe vegye és írjon vele. Ez esetben az író az oka az írásnak mint okozatnak, s a toll pusztá eszközüül szolgált. Amikor azonban egy puska- vagy ágyúgolyót kilőnek a csövéből s pusztítást, rombolást visz véghez a messze távolban, ennek a rombolásnak valóságos, közvetlen oka nem a puska vagy ágyú elsütője, de maga a puska vagy ágyú csövében létrejött robbanás sem, hanem a golyó maga a kívülről szerzett mozgási energiájával. Amikor a fotográfus beállítja fényképezőgépeinek lencséjét egy bizonyos táj felvételére, ő maga határozza meg pontosan azt, hogy mit vegyen le a gépe, ő maga metszi ki az előtte elterülő táj perspektívájából azt a keretet, amelybe foglalt tárgyakat le akarja fényképezni. Tehát determinál, de közvetlenül a fényérzékeny lemezére eső fénysugarak hatnak annak zselatinjába beágyazott brómezüst szemcsékre s hoznak azokban létre kémiai változásokat, majd közvetlenül az előhívásnál alkalmazott vegyszerek oldják ki rögzítve a zselatinos lemezen a reája vetített fényképnek negatív rajzát stb. Láthatjuk tehát a *determináló okok egész sorozatát*, melyek mind *valóságos* meghatározó *oktevényezőkként* működnek közre akár egyidejűleg, akár egymásutániság-

ban a fényképmásolat elkészítésében. Valamennyi oktényező *közvetlen* oka saját okozatának, tehát *valóságos oka*, létrehozója egy bizonyos *hatásnak* mint okozatnak.

Azok véleményét sem tarthatjuk elfogadhatónak, akik elismerik bár a szükségszerűen-létező Ősokon kívül létezhető nem-szükségképpen-létező okok lehetőségét és tényét, de mégis az ok fogalmának a körét azzal korlátozzák, hogy az ok lényegéhez tartozónak tartják azt is, hogy az *szabadon-cselekvő* legyen, s így *csakis* szabad okokat ismernek el valóságos okként. Ezek is túl szűk körre korlátozzák az ok fogalmát. Ugyanis az sincsen szükségszerű kapcsolatban a valóságos ok *mivoltával*, hogy annak föltétlenül szabadnak, vagyis szabadon-cselekvőnek kelljen lennie. Hogy a szükségszerűen-létező Ősok föltétlenül *szabad* ok, vagyis olyan, amely úgy fejt ki okozó, létesítő hatásait, hogy azokat miként megteheti, épúgy el is hagyhatja, ezt kétségtelenül szükségképpen követeli meg az Ősok szükségszerű létének a jellege. Ha ugyanis ez a szükségszerű Ősok determinálva volna bizonyos cselekvések véghezvitelére, ez ellenkeznék abszolút függetlenségével és így föl kellene tételeznünk kívülre is még egy más tényezőt, amelytől szerezte ő is ezt a determináltságát, ami viszont épp az ő abszolút szükségszerű ősokléte jellegével ellenkezik.

Egészen másképpen áll a helyzet a *nem-szükségképpen-létező okoknál*. Ezekről láttuk már, hogy lehetnek *valóságos* okozók, de tekintettel arra, hogy lényegükből kifolyólag közömbösek a lét iránt, föltétlen szükségszerűséggel függnék az abszolút Őslétezőtől, amelytől nyerték végeredménykép meghatározottságaikat, mind léttartalmukat, mind léttartalmukat, sőt még aktuális cselekvő-képességeiket és tevékenységeiket illetőleg is. Ezek épp magától az őslétező Ősoktól nyert determináltságaik alapján *kétféle természetűek* lehetnek. Egyesek olyan természettel bírnak, hogy minden tevékenységük, minden hatóképességük meg van *determinatív határozva* magával az Ősalkotótól nyert fizikai *természetükkel* (fizikai, kémiai, biológiai erők, az állatok ösztöne), ezek tehát hatáskifejtéseikben is előre teljes mértékben determinálva vannak az Ősalkotó által. Lehetnek azonban olyan természeti lények is, amelyeknek cselekvő-képessége nincs teljes egészében meghatározva eleve az Ősalkotótól nyert természetükkel, hanem bizonyos tevékenységeiket minden belső fizikai kényszer nélkül *szabadon* választhatják és önmaguk határozhatják meg. Az ilyen másodrendű oktényezők, aminőnek az embert is tekinthetjük, szintén függnék abszolút szükségszerűséggel az Ősalkotótól és pedig nem csupán léttartalmukat és léttartamukat illetőleg, hanem összes hatáskifejtéseikben, még szabadakaratukból eredő cselekvéseik kifejtésében is, amennyiben ezeket a szabadakarati tevékenységeiket is magától a szükségszerűen létező Ősalkotótól *merített* erejükből végzik. Miként a nem-szabad-lény az Ősalkotótól meríti erejét minden aktuális tevékenységének kifejtésében, melyek minőségi módozatai saját termé-

szetében előre determinálva vannak az Ősalkotó által, úgy a szabadon-cselekvő-lény az Ősalkotótól meríti azt a képességét és erejét, hogy momentán szabadon, vagyis saját maga által választott módon cselekedjék. Így hát a *szabadság* és az Ősalkotó által való *determináltság*-nak az antinómiája csupán látszólagos. Predeterminációra minden aktuális cselekvésében és tevékenységében a nem-szükségképpen-létezőnek az okság elvéből kifolyólag föltétlenül szüksége van, de éppen predetermináció ereje folytán képes a szabadon-cselekvő nem-szükségképpen-létező-lény arra, hogy szabad cselekvőképességét hic et nunc aktuálisan gyakorolhassa.

Az okság elvének igazi mivolta ezzel teljesen kibontakozik. Egy egyetemes jellegű abszolút szükségyszerű érvénnyel bíró *lételv*vel van itt dolgunk, amely bár nem olyan egyetemes, mint az ellenmondás elve, de szükségyszerű érvénye, mint a nem-szükségképpen-létező-lény mivoltát *éleve* meghatározó *léthatározmány*, érvényének abszolút szükségyszerű jellegéből kifolyólag méltán állíthatjuk az ellenmondás elve mellé. Az ellenmondás elve *minden* lehető létre vonatkozik, s azt fejezi ki, hogy lehetetlen, hogy valami, ha létezik és amennyiben létezik, egyszersmind ne is létezhessek. Az okság elve nem vonatkozik minden lehető létre, kizárja érvényességi köréből az abszolút-szükségyszerű-öslétezőt. Arra nem vonatkozik, az ugyanis önmagától, saját lényegéből kifolyólag szükségyszerűen létezik, lényege az, hogy létezzék. Az okság elve csupán a *nem-szükségyszerűen-létezőre* korlátozódik és ennek azt a követelményét határozza meg föltétlenül szükségyszerűséggel, hogy egy kívül álló tényezőtől a lét iránt determináltassék, vagyis önmagán kívül eső létot kíván. Természetes, hogy ennek a létotnak *«megfelelő»*-nek is kell lennie, mert ha nem volna megfelelő, akkor nem is lehetne ok. A nem-megfelelő-ok ugyanis annyi, mint semmiféle ok. Az okság elve tehát minden okozáshoz megfelelő okot követel, vagyis olyant, amely hatásának kifejtésére képes. Ebből a követelményéből kifolyólag alkalmas arra is ez a principium, hogy segítségével, alkalmazásával bizonyos okozatok okait meghatározhassuk, kikutathassuk. Ezáltal a metafizika számára nélkülözhetetlen is, annak legfontosabb elvét képezi.

Jelen tanulmányunknak az volt a feladata, hogy ezt a fontos lételvet, mely a metafizika problémáinak vizsgálatánál oly nagy szerepet játszik s magának Isten létének megismeréséhez is az egyedüli helyes és igazi utat jelöli meg, megvilágítsa s a priori, a tiszta észből való megismerhetőségét kimutassa. Tanulmányunk szűk kerete nem engedte meg, hogy az oksági elvnek jelen fejtegetéseinktől eltérő egyéb levezetési kísérleteit is figyelemre méltassuk és kritika tárgyává tegyük. Legyen e tekintetben elég utalnunk a tárggyal foglalkozó modern irodalom főbb termékeire.¹

¹ Az idézett műveken kívül v. ö. még: Brinkmann J.: Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewissheiten. Phil. Jahrb. 1927.

Az oksági elvre vonatkozó modern irodalomban azok közt a filozófusok között, akik az elvet magát egyébként elfogadják, két tábornok látunk egymással szemben. Vannak olyanok, akik az oksági elv érvényének tiszta fogalmi alapon való megismerésében bizonyos nehézségeket látnak s ezért az oksági elvnek a priori, tiszta észből való levezetését lehetetlennek tartják. Ennek az iránynak fő és elég tekintélyes képviselője a müncheni egyetem hírneves tanára Geyser József. Ő az oksági elvet a tapasztalatból *induktív* módon leszűrt *léttörvénynek* minősíti csupán.¹ Ezzel azonban az okság elvének abszolút szükségszerű érvénye is teljesen elvész s olyan pusztán fizikai szükségszerűséget tartalmazó kontingens törvénné degradálódik, aminők a természettörvények.

Azok közt a filozófusok között viszont, akik az oksági elv a priori volta mellett foglalnak állást, igen sokan úgy akarják szükségszerű érvényét és analitikus voltát kimutatni, hogy egy nála egyetemesebb másik elvre, a *Leibniz*² által megfogalmazott ú. n. *«elégéses alap elvé»*-re, a principium rationis sufficientis-re vezetik vissza, mint ez utóbbi elv egyik alkalmazására. Mi elismerjük, hogy az okság elve tényleg egy szűkebb körre, a nem-szükségképpen-létező körére való alkalmazása a nála egyetemesebb jellegű, a lét egész körére kiterjedő elégéses alap elvének. A nem-szükségképpen-létező létének egyedüli elégéses alapja egy kívül álló külső oktényezőben volna megtalálható. Mi ezt a levezetését, ill. visszavezetését az okság elvének az elégéses alap elvére helyesnek tartjuk. Hogy mégis az okság elvének a priori létmeghatározó jellegét az elégéses alap elvére való hivatkozás és utalás nélkül kíséreltük kimutatni, ennek oka az, hogy magának az elégéses alap elvének petitio principii mentes közvetlen evidenciája nem látszik mindenkinek minden kétséget kizáróan kimutathatónak. Így hát olyan analizisét kíséreltük meg az okság elvének, mely nem egy nálánál esetleg kevésbé evidens elvre épül, hanem amely az oknak, mint külső létmeghatározó tényezőnek szükségszerűségét közvetlenül a nem-szükségképpen-létező, vagyis a metafizikai értelemben *kontingens* létező fogalmából vezeti le teljes közvetlenséggel.

Sajó Géza.

— Droege Theodor: Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Bonn, 1930. — Franzelin Bernhard: Die neueste Lehre Geyzers über das Kausalprinzip. Innsbr., 1924. — Fuetscher Lorenz: Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Innsbr., 1930. — Hessen Johannes: Das Kausalprinzip. Augsburg, 1928. — Nink Caspar: Die obersten Prinzipien des Seins und Denkens: (Grundlegung der Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M., 1930: c. műv.-ben 16—64. l.)

¹ Geyser Joseph: Erkenntnistheorie. Münster, 1922: 256. sk. l.

² Leibniz: Monadologie §. 31—32., Theodicee. §. 44.

ÚJSKOLASZTIKUS BÖLCSELŐK.

J. Geyser.

Szolgálati idejét kitöltve, az elmúlt tanévben vonult vissza a katedrától J. Geyser, a müncheni egyetem bölcselet-tanára. Az újskolasztikus irány, mely Hertling és Baeumker működésével vonult be a müncheni egyetemre, Geyserben a nagy elődökhöz méltó művelőre és továbbfejlesztőre talált. Míg Hertling főképp a jog és állambölcselet körében, Baeumker pedig elsősorban a skolasztika történetének a feltárása terén végzett úttörő munkát, Geyser az ismeretelmélet, a lélektan és a metafizika területén iparkodott a keresztény filozófia gondolatait a mai kor igényeinek megfelelő formában értékesíteni.

Filozófus egyéniségének kritikus alapvonása Geysert kezdettől az aporetika felé vonzotta. A vitatkozás készségét, a különböző filozófiai tanításokkal való bátor szembenézést még a római Gregoriánán sajátította el. Az itt nyert bölcseleti kiképzés egész működésére irányító erejű maradt. Hazájába visszatérve, a pozitívizmus elsekélyesítő szelleméből magához térő filozófiai kultúra legsürgősebb szükségletének a szilárd, megbízható tudományos alapvetést ismerte fel. Ennek előfeltételét azonban nem valami egészen újrendszerű filozófiában kereste, hanem az évezredek kritikáját kibíró aristotelizmusnak és az azt továbbfejlesztő skolasztikának maradandó alapelveiben látta. Ezt a korán megtalált hivatást állhatatos kitartással szolgálta változatos tanári működése különböző állomásain. 1897-ben a müncheni egyetemen is megszerezve a doktori fokot, már a következő évben Bonnban magántanár lett, 1904-től a münsteri egyetemen tanított, 1916-ban a freiburgi egyetemre, 1924-ben pedig Münchenbe, Baeumker tanszékére hívták meg.

Tanári működésével és irodalmi munkásságával Geyser csakhamar, különösen a német kultúrterületen, az újskolasztika egyik vezető egyéniségévé lett. De elég korán kellett azt is éreznie, hogy ez a jelleg egy oly filozófus működésén, aki személye szerint nem tartozik a klérushoz, hanem világi ember, nem számíthat osztatlan elismerésre. Sőt azt is kellett tapasztalnia, hogy működése nemcsak kifelé, hanem a Schola hívei sorában is bizonyos idegenkedésre talál. Erre, a mindkét irányban kényes helyzetére utal egyik munkája előszavában, mellyel egyszerűsmind önmagáról is sikerült jellemzést ad: «Az aristotelesi filozófiában

rejtőznek a skolasztika gyökerei. Lehetetlen azért ahhoz szegődni, ezzel pedig szakítani. Így nem tudom és nem szabad a skolasztikus filozófus címét visszautasítanom, de tudom, hogy ez a cím számomra nincs bizonyos kellemetlenség nélkül. Olyanok, akik a skolasztikáról csak igen határozatlan ismerettel rendelkeznek, szélsőséges skolasztikusnak szoktak engem feltüntetni. Maguk a skolasztikusok azonban oly dolgokat fedeznek fel írásaimban, amelyek a középkori skolasztika nézeteitől eltérnek és amelyek előttük a modern irányokhoz való többé-kevésbé aggasztó közeledésként tűnnek fel. Amazok úgy hiszik, hogy munkáimban a kutatás önállóságát kell hiányolniok, emezek viszont szinte túlzott önállóságot látnak bennük. Így Scylla és Charybdis közé szorítva nem tudok magamnak jobb tanácsot adni, mint hogy se balra, se jobbra nem tekintve haladjak azon az úton, melyet tudományos lelkiismeretem helyesnek ír elő. Eközben éltet annak biztos tudata, hogy munkám első helyen nevezett bírálói, ha irodalmi munkásságommal és a skolasztikával valamivel tüzetesebben meg fognak ismerkedni, nemcsak annak jutnak majd tudatára, hogy műveim éppen nem veszik át önállótlanul a középkori nézeteket, hanem rájönnek majd arra, a részükre talán meglepő belátásra is, hogy saját irataikban és elméleteikben sokkal több skolasztika rejlik, mint maguk gondolnák. Ami pedig a második helyen említett bírálóimat illeti, kérem kell őket, hogy a hagyomány tisztelete mellett a problémák tudományos továbbépítésének is juttassanak némi helyet, megemlékezve arról, hogy habár maga az igazság csak egy lehet, ismerete mégis többé-kevésbé történeti feltételezettségű és azért mind a terjedelmet, mind az elmélyítést illetőleg képes és szükséges tökéletesülnie.»¹

Geyser kétségtelenül helyes önkritikával állapította meg az újskolasztika filozófusának helyzetét és feladatát. Számára a klaszszikus skolasztika elvi kiindulásul szolgált a mai kor szellemének megfelelő filozófia kifejlesztésére. Ezzel filozófiájának alapjai, a mérsékelt realizmus ismeretelmélete, a lélek szellemi öntevékenységet valló pszichológia, a dualisztikus metafizika adva voltak. Ezeket azonban nem tekinthette dogmatikus tételeknek, hanem oly elveknek, melyek csak kellő kritikus igazolás mellett szolgálhatnak a továbbépítésre alkalmas fundamentumul. Végcélul mindenesetre a rendszert tekintette, mint «Eidologie» c. programszerű kis irata mutatja. Azonban tudományos lelkiismerete nem engedte addig tovább jutni, míg az alapvető kérdések lehetőleg teljes igazolását nem adta, ami azonban óvatos, körültekintő munkát követelt. Különösen első műveiben a pszichologizmussal és a kanti idealizmussal, később a fenomenológiával, az irracionális metafizikával és vallásfilozófiával mérte össze a szellem fegyvereit. A külső ellenfelek és a skolasztikus táborból jövő kritika, valamint folyton

¹ Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Előszó.

mélyülő probléma-látása egyre újabb és újabb kérdések elé állítja. Nem restel a korábbi problémákra visszatérni, még ha az eredeti nézetének változtatását követeli is meg. «Nem az a fontos — írja egyik sok vitát keltett állásfoglalása tárgyalása során —, hogy nekem legyen igazam, hanem hogy az igazságot világos és biztos megalapozással mindenkorra megállapítsuk».¹ Mint egyik művének címében is jelzi, voltaképp «harctéri» szolgálatban, a szellemi küzdelmek frontján áldozza fel erőinek javát s a becsülettel végzett harc tudata kárpótolja a rendszer-alkotás könnyen tovatűnő dicsőségéért.

Geyser a korszerű skolasztikus filozófia egyik legsürgősebb feladatának az ismeretelméleti és logikai alapkérdéseknek a modern problematikának megfelelő kidolgozását tekintette.² A módszert illetőleg magáévá tette a modern filozófiában meghonosodott eljárásokat, a tudatból való kiindulást, az adottságoknak főképp a fenomenológia által követelt előfeltevés nélküli leírását. Megállapításait, igazolásait elsősorban az «értelem»-nek, a «jelentés»-nek elemzéséből és magyarázatából nyeri. Ezen az alapon igazolja, hogy a tudat alapténye a tárgyak különféleségére való ráirányulás. A megismerés értelme szerint tárgyak megragadása és az ismerettárgy értelme szerint adva van a tudat részére, nem pedig egészében a tudat által alkotandó, mint az idealizmus állítja. Habár ismeret csak a tárgyra való tudatos reflexió útján alakulhat ki, a megismerés mégsem tisztán aktív, hanem jelentős részében receptív jellegű, a tudatontúli, transzcendens tárgytól függő folyamat. Ezért a logikai funkciók sem tisztán formális jellegűek, hanem a valóság lényegi törvényeihez igazodnak, a logikai alapelvek egyszersmind lét-törvények is.

Geyser az ismeretelméleti objektivizmusnak a szubjektivizmussal szembe forduló kritikus igazolásában közös érintkezési pontra jutott Husserlrel, a pszichologizmus kétségtelenül legnagyobb hatású kritikával, akinél hamar felismerte a Brentano és a Bolzano által közvetített aristotelesi eszméket. Azonban éles harcot kezd a husserli fenomenológia két alapvető tétele, a kanti egyetemes tudat eszméjét megtartó tiszta tudat s az annak tárgyául tekintett lények és igazságok ideális fennállásának a tétele ellen.³ Kritikájával voltaképpen a kutatás számára szép eredményeket ígérő fenomenológiát a bizonyíthatatlan és belső ellenmondást rejtegető tételek terhéből akarta megszabadítani. A valóságnak kizárólag egyedi létformában való jelentkezése, a tudat-élményeknek én-hez kötöttsége mellett indokolatlannak látja az egye-

¹ V. ö. a Prinzip v. zureich. Grunde bevezetését.

² Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, 1909. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917. Über Wahrheit und Evidenz, 1918. Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung, 1919. Erkenntnistheorie, 1922. Auf den Kampffelde der Logik, 1926.

³ Különösen: Neue und alte Wege der Philosophie, 1916.

temes tudat felvételét s a tudatalanyok ismeretei között található meg-egyezés alapját a tárgyakban rejlő egyetemes mozzanatban keresi. A lényeg-szemlélet tényét elismeri, ámde azt nem az eidetikus redukció homályos fogalmával, hanem az értelem elvonó képességével, a konkrét tárgyakban rejlő egyetemes mozzanat megragadásával magyarázza. Mellőzve a tudatból a reális világra csak valószínűséggel következtető indukciót, a realizmus álláspontját az egyetemes lényegektől értelmének megragadásában, abban a logikai, értelmi szükségképpeniségben látja igazolva, hogy a szemlélő tudat a konkrétan adott tárgyon csak úgy ismerhet fel értelmet, ha a lét önmagában véve értelmes. Geyser szerint az összes alapvető kategóriális létfogalmakat a lényeg-szemlélet nyújtja, míg a fogalmi ismeret megismerésünk közvetett módja. Elménk e szubjektív alkotása a tényállás reflektáló felismerésén alapuló ítélet-alkotással jut objektív jelentéshez.

Különösen nagy gondot fordít Geyser a megismerés biztosítékát nyújtó evidencia lényegének a megállapítására. Kimutatja, hogy a tisztán alanyi érvényre hivatkozó pszichologizmus nem képes a logikai érvényességét biztosítani, a transzcendentális idealizmus viszont a tudományos ismeret lehetőségét biztosító axiómákra hivatkozással feltételezi a bizonyítandó tételt, az a priori ismeret létét. Geyser vizsgálódásai abban a megállapításban zárulnak, hogy az evidencia egy tényállásnak tagjaiban és általuk való megalapozottságának a szellemi alany részéről való közvetlen, tiszta és világos átlátása. A közvetlen evidencia az igazság végső kritériuma, feltételeinek megléte esetén maga a valóság áll szemben az ismerő elmével. A konkrét, szemléleti tárgy mozzanatait által megalapozott összefüggés szolgáltatja a tény-evidenciát, az egyetemes tárgy egymással viszonyban álló hordozóinak lényegi értelmük által nyújtott megalapozottsága adja a szükségképpeniség evidenciáját.

A fenomenológiai megalapozást, mely ismeretelméleti bizonyításainál egyre nagyobb teret nyert, Geyser kiterjeszti az egyik legfontosabb igazoló elvnek, az elégséges oknak és különösen a lét elégséges okát igazoló oksági elvnek a bizonyítására is. Míg korábbi műveiben a skolasztikusok nagyobb részével egyetértőleg az oksági elvet a «keletkezés», a «létesülés» fogalmából közvetlen nyilvánvalósággal kielemezhető, illetve közvetlenül más elvre visszavezethető, analitikus elvnek tekintette, az 1922-ben megjelent «Erkenntnistheorie»-ban s a következő művekben már tapasztalati bizonyítást tart szükségesnek, melyet a kifejezetten ennek a kérdésnek szentelt műveiben fejt ki behatódobban.¹ Ezekben Geyser kritikus erejének javát abba veti bele, hogy sorbavéve az oksági elv analitikus magyarázatának formáit, azok logikai elégtelenségére rámutasson. E negatív eredmény mellett a posteriori érveit a belső és

¹ Das Prinzip vom zureichenden Grunde, 1929. Das Gesetz der Ursache, 1933.

a külső tapasztalatból veszi. A belső tapasztalat az akarati aktusban, az aktív szellemi műveleteknél közvetlen nyilvánvalósággal bizonyítja, hogy az esetleges, kontingens lét a létező által jut léthez, s a külső tapasztalat a jelenségek egymásutánjában törvényszerűségről és nem esetleges történésről tanuskodik. Az esetleges létező tehát mint ilyen az oksági viszony hordozója és minthogy a viszony mindig a dolgok természetében gyökerezik, egyetlen esetleges létezőnek a léte feljogosít annak egyetemleges állítására, hogy minden esetleges, keletkező lény mint ilyen, lényege szerint, csak mint az oksági viszony hordozója létezhetik, azaz szükségképpen kell okának lennie. Geyser újabban felállított harmadik, «relative a priori» érve szerint az esetleges létező létehez vagy nem-létehez nem elég egyetlen pillanat, hanem időbeli kiterjedés szükséges. Ebből egyrészt annak lehetetlensége következik, hogy léte bármely időpontban megszűnhessen, másrészt, hogy a létező vagy nem-létező addig marad a lét vagy nem-lét állapotában, míg egy harmadik ezt az állapotot meg nem változtatja. A lét vagy a nem-lét nem szűnhet meg bármelyik időpontban és pedig tisztán véletlenül a változást feltételező ok nélkül. Geyser érvelése a neoskolasztikusok körében élénk vitát vált ki s ma már egész irodalom fejlődött ki az általa kielezett probléma körül. Geyser a rá jellemző objektivitással iparkodik kritikusai véleményét fontolóra venni, levezetéseit ismételtén átgondolja, némely részleteiben helyesbíti őket, azonban abból az állásfoglalásából nem enged, hogy az oksági elv csak a posteriori, szintetikus úton bizonyítható.

Nyugodtabb légkörben mozognak Geyser lélektani kutatásai.¹ Rómában végzett aristotelikus tanulmányai, a müncheni egyetemen hallgatott Theodor Lipps-nek azokkal sok tekintetben megegyező módszere, mindjárt kezdetben abba a kutatási irányba állították be, mely a pszichológiában bekövetkezett rohamos fejlődéssel módszerváltoztatás nélkül képes volt lépést tartani. Geyser kezdetől tisztában volt a tapasztalati lélektan jelentőségével és már mint kezdő tanár ír egy ilyen tárgyú alapvetést. Már ebben hangsúlyozza a lélektannak a természettudománytól tárgy és módszer tekintetében való különbségét. Amikor még javában virágzik az atomisztikus és a mechanisztikus lélektan, ő már azt hirdeti, hogy a lelki jelenségek nem érthetők meg a sajátosan lélektani fogalmak (tudat, én, aktus, lélek stb.) nélkül. Husserl fenomenológiája is megerősíti abban, hogy a lélektan sajátos módszerét az önmegfigyelésben és a leírásban lássa. Ennek a módszernek legjelentősebb eredményeit a magasabb lelki életnek különösen a würzburgi iskola által sikerrel folytatott kutatásában szemléli.

A tapasztalati eredmények teljes értékét Geyser a spekulatív

¹ Grundlegung der empirischen Psychologie, 1902. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1908, 1920.³ Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge, 1909. Zur Psychologie des Denkens, 1910. Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe, 1914. Abriss der allgemeinen Psychologie, 1922.

lélektanban ragyogtatja fel. Legegységesebb, az ismételt átdolgozással egyre értékesebbé vált munkája, a «Lehrbuch der allgemeinen Psychologie» két kötete kiváló igazolását adja a skolasztikus álláspontnak, mely a lélektanban a tapasztalat és a metafizika szintézisére törekszik. A tapasztalat tényeiből kiindulva erőltetés nélkül jut el Geyser a lelki élet legmélyebb titkainak a feltáráshoz, a lélek mibenlétének, a testtel való viszonyának, a testtől különvált halhatatlan létének, az akarat-szabadságának a kifejtéséhez. A lélek fogalmát a tudatélet tapasztalati tényei alapján, mint a lelki jelenségek szubsztanciás alapját, észlelő alanyát és immanens cselekvő okát határozza meg. Lélektani munkái mutatják a legmeggyőzőbben, hogy a részletkérdésekbe való elmerülés hajlama mellett Geyserből nem hiányzik a szintézisnek a képessége sem. A lelki fejlődés ténye metafizikai távlatokba nyíló rendszertani elvvé lesz nála, annak sikerült bemutatásával, hogy a lélek a pszichofizikai, a pszicho-fiziológiai és a pszichikai élet fejlődésszerűen egymásra következő szintjein át az anyagi kötöttség alól egyre teljesebb szabadságra tör. Geyser aristotelizmusa a lélektanban különösen az értelmi tevékenység jelentőségének kiemelésében domborodik ki. Ez a kritikus egyéniségéből is érthető intellektualizmus fölényét különösen azokban az írásukban érezteti, amelyek a modern irracionalizmusnak és a fenomenológiának a vallási élmény természetéről vallott nézeteit veszik bíráló alá.¹

Geyser metafizikai kutatásai nem korlátozódnak a lélektan körére. Kritikusan vizsgálódó tekintetét nem kerülhették el a metafizika alapproblémái sem.² Ezeknek a vizsgálatánál is ugyanaz a körülmény alaposság jellemzi, mint egyéb témáinál. Az intuícóra és az élményre hagyatkozó metafizikai törekvésekkel szemben a metafizikát a tudományosan igazolt filozófia törzsének tekinti, mely csak értelmi úton juthat megbízható tételekhez. Ezért helyez nagy súlyt a metafizika ismeretelméleti igazolására és N. Hartmannal is szembefordul, aki a metafizikát az ontológiától elválasztva pusztán a filozófiai problémák megoldhatatlan, irracionális maradványának tekinti.

A valóság transzcendenciájának és megismerhetőségének a kérdésében Geyser sorra veszi Kantnak, a modern idealizmusnak, az empirista pozitívizmusnak, a naiv realizmusnak az állításait s a kritikai realizmus alapján lehetséges metafizikai világkép alapproblémáit világos és éles logikával fejti ki. Különösen nagy gondot fordít a metafizika legmagasabb rendű tárgyának, Isten létének a bizonyítására, melynél

¹ Intellekt oder Gemüt? 1921. Max Schelers Phänomenologie der Religion, 1924. Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, 1923.

² Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, 1915. Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 1923. Zur Grundlegung der Ontologie. Philosophisches Jahrbuch, 1936.

szigorúan ragaszkodik az ismeretelméleti álláspontja által logikusan indokolt a posteriori, tapasztalati bizonyításhoz. Kritikus metafizikai vizsgálódásai egyes részletkérdésekben a hagyományos skolasztikus tant is reformálandóknak ítélik s új megoldásokra törekednek. Létezés és lényeg közt nem lát összetettséget jelentő kettősséget, hanem a kettőt a létező objektíve különböző létvonatkozásainak tekinti; a relációknak eredeti felosztására törekszik; az individualizálódás alapját a létesítő ok által tételezett mozzanatnak tekinti; az őszanyag elméletét elvetve a testek metafizikai szerkezetét a modern atomelméletből iparkodik magyarázni.

A történelem lesz majd hivatva Geyser jelentőségét igazságos mértékkel lemérni. Annyit azonban már ma is megállapíthatunk, hogy működésével sikerült a kortársak előtt az újskolasztika megbecsülését biztosítani. Szépen jut ez kifejezésre abban a hatalmas, kétkötetes emlékműben, melyet tisztelői «*Philosophia Perennis*» címen 60-ik születésnapja alkalmából adtak ajándékképpen közre. Ebben a nemzetközi symposion-szerű műben a filozófia valamennyi ágára kiterjedő tanulmányok írói közt az újskolasztika művelőin kívül távolabb álló irányokhoz tartozó gondolkodók is résztvettek, bizonyosságul annak a széleskörű hatásnak, melyet Geyser működésével keltett és mely e munka záró fejezeteiben kellő méltatásra talál. Kétségtelen, hogy Geysernek a filozófia tudományos megalapozására irányuló igazoló törekvései nem jutottak mindig teljes sikerhez. A kritikusnak állandóan készen kellett állnia nemcsak a távolálló, hanem a skolasztika hívei részéről is sűrűn jövő ellenkritikára. Annyi azonban bizonyos, hogy a kritikus állásfoglalása nyomán keltett vita sohasem maradt meddő, hanem elmélyülésre, a fogalmak tisztázására, a módszer tökéletesítésére készítetett. S ez már magában véve oly eredmény, mely Geysernek méltó helyet biztosít az újskolasztika történetében.

K. P.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1936 március 11-én Budapesten, a Központi Papnevelő Intézet előadótermében *dr. Rott Nándor* veszprémi megyéspüspök, védnök elnöklete mellett tartotta meg rendes évi közgyűlését. A püspök-védnök megnyitó előadásában korunk sokat vitatott kérdésének, a tulajdonjog problémájának Szent Tamásnál található megoldásával foglalkozott. A szocializmus, a kommunizmus, a liberálizmus ismertetése után rámutatott arra, hogy Szent Tamás társadalombölcselete magában foglalja mindazt, ami ezekben az irányzatokban észszerű és méltányos, túlzásaik és tévelyek elkerülésével. Szent Tamás a tulajdont a «dominium» fogalma alá foglalja és érti alatta elsősorban Isten tulajdonját a dolgok felett. De hangsúlyozza, hogy e «dominium principale» mellett Isten az embernek mint szellemi lénynek is adott tulajdonjogot, nem ugyan a dolgok lényege, hanem használata felett, legfőbb uralmának a fenntartásával. A használat módját illetően Szent Tamás határozottan a magántulajdon alapján áll, melynek lélektani, erkölcsi és technikai jellegű érveit részletesen kifejti. Az emberi természet sajátjaival bölcsen számotvető érveléséből nyilvánvaló, hogy a magántulajdon tagadása az emberi természettel ellenkezik és ép azért a szocializmus és a kommunizmus elméletileg és gyakorlatilag egyaránt természetellenes.

Dr. Kecskés Pál ügyvezető alelnök a Társaság működéséről szóló beszámolójában előadta, hogy a nehéz körülmények miatt rákényszerített hosszabb szünet után a Társaság az elmúlt évben egyszerre két kiadványsorozatot indított meg. Az egyik «Bölcséleti Közlemények» címen tudományos értekezéseket és tájékoztatót közöl, a másik «Szent Tamás Könyvtár» címen főképp a nagyközönséget érdeklő műveket ad közre. Az utóbbi sorozat első kötete «Mi a bölcsélet?» címmel az 1934—35. évi előadássorozatot tartalmazza. Mindkét sorozat továbbfolytatására megvan a remény. A kiadványok közrebocsájtása nagy anyagi áldozatot kíván, de a Társaság bízik abban, hogy tagjai anyagi kötelezettségük teljesítésével lehetővé fogják tenni eme elutasíthatatlan feladat teljesítését. 1935 őszétől kezdve a Társaság «Az anyag és az élet bölcselete» címmel tartott hat előadásból álló közérdekű előadássorozatot, melynek előadói és részletes témái a következők voltak: Nov. 20-án *Cavallier József*: Az anyag modern fizikai elmélete.

Dec. 4-én *Erdey Ferenc*: A skolasztika anyagelmélete. Dec. 18-án *Huzella Tivadar*: Az élet mibenléte. Jan. 29-én *Hajós József*: Az élet eredete. Febr. 12-én *Ábrahám Ambrus*: Az élet kifejlődése. Febr. 26-án *Hudyma Emil*: Az élet birodalmi. Az ügyvezető alelnök a Társaság halás köszönetét tolmácsolja az előadóknek és bejelenti, hogy az előadások a «Szent Tamás Könyvtár» legközelebbi köteteként könyvalakban is meg fognak jelenni.

Azután megemlékezik a Társaság elhunyt tagjairól, majd javaslatot tesz új rendes tagok megválasztására. Az elnökség nevében rendes tagokul ajánlja *dr. Huzella Tivadart*, a Pázmány Péter Tudományegyetem ny. r. tanárát, *dr. Ábrahám Ambrus* premontrei kanonokot, egyetemi c. rk. tanárt, főiskolai tanárt, *dr. Varga László S. J.* főiskolai tanárt, *dr. Sajó Géza* könyvtári tisztviselőt és *dr. Zemplén György* cisztercita r. főiskolai tanárt. A közgyűlés az előterjesztéshez egyhangúlag hozzájárulván, az elnöklő védnök a javaslatba hozottakat a Társaság rendes tagjainak jelenti ki.

Dr. Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1935 március 7-től 1936 március 11-ig terjedő pénztári forgalmáról tesz jelentést. Bevételek: áthozat a múlt évről: 1334.25 P, tagsági díjakból 557.— P, takarékbetét utáni kamat 15.73 P, vallásalapí segély 148.— P, összesen: 2054.98 P. Kiadások: meghívók nyomdaköltsége 87.08 P, postai és irodai költség 94.96 P, postatakarék kezelési díja: 12.67 P, kiadványok nyomdaköltsége 1555.26 P, teremhasználat 35.— P, összesen 1784.97 P. Összes bevétel: 2054.98 P. összes kiadás: 1784.97 P, maradvány: 270.01 P. Ebből a postatakarékban van 259.39 P, a Nemzeti Gazdasági Bank takarékbetétkönyvén 10.62 P. A közgyűlés a számvizsgáló jelentését tudomásul veszi s *dr. Kecskés Pál* alelnöknek a pénztár kezeléséért a felmentést megadja.

Az elnöklő védnök jelenti, hogy a Társaság tisztviselőinek megbízatása lejárt és így az alapszabályok 8 §-a értelmében 3 évre szóló hatállyal a közgyűlésnek új tisztkart kell választania. Ezzel kapcsolatban közli, hogy *dr. Artner Edgár* titkár írásban jelentette be lemondását és kéri, hogy a közgyűlés tekintszen el újból való megválasztásától. Miután a határozatképesség megállapítást nyert, a védnök javaslatára a közgyűlés egyhangúlag elnökké *dr. Schütz Antal*t, ügyvezető alelnökké *dr. Kecskés Pált*, számvizsgálóvá *dr. Pataky Arnold*ot választja meg s hozzájárul ahhoz, hogy az elnökség gondoskodjon új titkárról és személyére vonatkozólag a jövő évi közgyűlésnek tegyen előterjesztést. A megválasztott tisztviselők nevében az ismételtlen megnyilvánult bizalomért *dr. Schütz Antal* mond köszönetet.

A közgyűlés utolsó száma *dr. Ervin Gábor* segédlelkész előadása volt «Az élet és a szellem helye a tomista létfogalomban» címmel. (Megtjelent a «Bölcséleti Közlemények» jelen számában.)

Több tárgy nem lévén, az elnöklő védnök a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

Nemzetközi tomista kongresszus Rómában. Az elmúlt években több nyugati katolikus államban tartottak kongresszust az újszolasztikus filozófia művelői. Különösen élénk volt a kongresszusi élet Belgiumban és Olaszországban, ahol szinte évről-évre összejönnek eszmecserére a keresztény filozófia hívei. 1934-ben Poznan-ban és Prágában is tartottak tomista kongresszust. Az előadásokat, melyek a keresztény filozófia időszerű kérdéseivel foglalkoztak, túlnyomó részben az illető országokban működő filozófusok s részben külföldről meghívott előadók tartották. Hosszabb szünet után, az idén november 23—28 közt nemzetközi tomista kongresszust tartanak Rómában a római Aquinói Szent Tamás és a Nuovi Lincei Akadémiák rendezésében. A rendezőség három, eléggé aktuálisnak mondható téma-kört tűzött ki tárgyalásra: az emberi megismerés mibenlétének, a bölcelet és a szaktudományok viszonyának és a vallás és a bölcelet viszonyának a kérdését. Ezek a témák az utóbbi években tartott nemzetközi bölceleti kongresszusokat is élénken foglalkoztatták. A rendezőség által felkért előadók különböző nemzetek tagjaihoz tartoznak s a szolasztika különböző irányait képviselik, ami eleve biztosítja a problémák objektív megtárgyalásához kívánatos szélesebb szellemi látókört. A főelőadók és témák a következők: *L. Noël* (Louvain), *Fr. Olgiati* (Milano): a megismerés problémája és az igazság kritériuma; *J. Maritain* (Paris, Inst. Cath.): a bölcelet és a szaktudományok közös kérdései; *P. Hoenen* (Róma, Gregoriana): a testek szerkezete; *M. V. Grégoire* (Louvain), *M. C. Kowalski* (Poznan): a szerves élet elve; *A. Gemelli* (Milano), *E. Barbado* (Róma, Angelicum): a tapasztali lélektan újabb megállapításai; *R. Garrigou—Lagrange* (Róma, Angelicum): bölcelet és vallás viszonya. A hivatalos előadókon kívül mások is hozzászólhatnak a témákhoz, kik dolgozataikat a kitűzött időpontig a rendezőségnek megküldték. A kongresszuson elhangzott előadásokat és hozzászólásokat előreláthatólag, mint az 1925. évi kongresszus anyagát, könyv alakban is publikálni fogják.

Nemzetközi bölceleti kongresszusok. A különböző országok filozófusainak élénk részvétele mellett folytak le a legutóbbi nemzetközi bölceleti kongresszusok. Érdekes kép bontakozott ki rajtuk a mai filozófia állapotáról, irányairól és törekvéseiről, mely az újszolasztikus filozófia híveit sem hagyhatja közömbösen. 1930 szeptember 1—5 közt Oxford ősi falai közt folytak a *VII-ik nemzetközi bölceleti kongresszus* tanácskozásai. A bölceleti szaktudományok szerint négy szakosztályba osztottan párhuzamos üléseken vitatták meg a

kitűzött témákat. Az elhangzott 88 előadást a négy világnyelven tartották, nagyrészüket szövegét előzetesen kinyomva kapták kézhez a résztvevők. Jellemző a *metafizika* térhódítására, hogy az egyik szakosztály kizárólag ennek a témáival foglalkozott. Ennek a csoportnak a keretében Croce, Chevallier (Paris), N. Hartmann a filozófiának a történethez való viszonyával foglalkoztak, mindegyik a saját rendszerével adott szempont alapján. Egy másik témakörben, a biológiai folyamatok bölcseleti értelmezésének a kérdésében, Hoernlé (Witwatersrand) Ungerer (Karlsruhe) a mechanizmus, W. Carr (London) és Boodin (Los Angeles) a vitalizmus mellett foglaltak állást. A metafizikai szakosztály harmadik témaköre a metafizika és a vallás viszonyának a kérdése volt. Kohnstamm (Amsterdam) a lényeket illetőleg az irracionizmus alapjára helyezkedve, a vallásnak az emberi életre kétségbevonhatatlan jelentőségénél fogva a filozófiai vizsgálódás köréből való kirekeszthetetlenségét hangsúlyozta. Brightman (Boston) a teizmus mellett tett vallomást. B. Croce a fejlődés törvényszerűségére hivatkozva utasította el a vallás bevett fogalmának filozófiai igazolhatóságát.

Az *ismeretelméleti* szakosztály egyik témája az érzékelésnek a tárgyakhoz való viszonya volt. Az előadók nagyobb része (Montague, Ducasse, Brown, Joad, Stoker, Dupréel, Jacobsson, Lossky) a kritikai realizmus értelmében oldotta meg a témát. Nagy figyelmet keltett az újszolasztikus Noël előadása, mely az aristotelesi-tomista elvonás-elméletnek a mai tudományelmélettel összhangba hozható lehetőségeire mutatott rá. Foglalkozott ez a szakosztály még a gondolkodás nem-érzéki tényezőinek, az igazságnak mint célnak s mint valóságnak a kérdésével, valamint a logika és az ismeretelmélet viszonyával. Az előadások és a kifejlődött vita a racionalizmus és a pozitivizmus ma is fennálló ellentétét tüntette elő. A harmadik szakosztály *etikai, politikai és esztétikai* kérdésekkel foglalkozott, s az előadók filozófiai és világnézeti álláspontjának különbözősége szerint meglehetősen tarka egyveleget eredményezett. Fr. Medicus (Zürich) az emberi életnek Istentől elszakíthatatlan kapcsolatát hangoztatta, egyébként az előadók nem hatoltak a mélyebb metafizikai kérdésekig. Eredményesebbek voltak a *filozófiatörténeti* szakosztály ülései, melyeken a görög filozófiai részletkérdéseiről a Gomperz és Stenzel által tartott előadások mellett figyelemreméltó J. Wernernek (Genf) az antik filozófia irányító eszméiről szóló előadása, melyeket az Abszolútum fogalmában s az erkölcs és a metafizika kapcsolódásában jelölt meg, nem restelve a modern filozófiára vonatkozatható tanulságot sem levonni. A középkori filozófiát illetőleg, de Wulf a XIII-ik századot mint a metafizika klasszikus korát jellemezte, de Wulf a Michalski a késői skolasztika történetére vonatkozó kutatásait ismertette, Shebbeare a skolasztikus módszernek a filozófiai problémák megoldására való alkalmasságát emelte ki. Lockes és Descartes viszonyáról, Kant realiztikus magyarázatának lehetőségéről, James, J. St. Mill jelentőségéről s Heimsoethnek az induktív metafizikáról tartott előadásán kívül programon volt a filozófiatörténeti kutatás értelmének a kérdése is, melyről mérsékelt hegelianista vélemény alakult ki.

Négy évvel később, 1934 őszén Prágában ült össze a *VIII-ik nemzetközi bölcseleti kongresszus*. Az elhangzott több mint száz előadás négy szakosztály által tárgyalt négyes problémakörben mozgott: természetbölcselet és logika viszonya, a vallás és az értékek bölcselete, a szociológia és a politika bölcselete, a bölcselet korszerű feladatai. A *természettudomány és a bölcselet* viszonyára vonatkozólag nagy figyelmet keltett Driesch előadása, mely szerint a filozófia tisztán mint valamennyi tárgyra kiterjedő jelentés-elmélet értelmében vett rend-elmélet (Ordnungslehre) áll vonatkozásban a természettudománnyal. Az okság példáján szemléltette, hogy ez az elv nélkülözhetetlen logikai posztulátum, azonban más értelme van a funkcionális viszonyokat mint ilyeneket vizsgáló elméleti fizikában és a konkrét jelenségek időbeni egymásutánjának vizsgálatánál. Bachelard (Dijon) a határterületre utalva a filozófia és a természettudományok egymástól való merev elszigetelését ellenezte, A. Meyer (Hamburg) az aristotelizmus modern formájának, a «holizmus»-nak a mechanizmus leküzdésére való időszerűségét hangsúlyozta. Érdekes vitát támasztott az újpozitivizmus bécsi köre, melynek elveit Carnap (Prága) ismertette. Szerintük a filozófia szerepe kimerül a tudományos fogalmak analizisében és rendszerezésében. Az így végrehajtott fogalmi tisztázás kiselejtezi az értelem-nélküli metafizikai kijelentéseket. Az elméletet a lengyel Ingarden részesítette erős és éles elméjű kritikában, a tévedea alapját a kijelentés értelme és igazolása megkülönböztetésének a hiányában jelölve meg. Reichenbach (Konstantinápoly) szerint az okságnak csak a gyakoriság határát mutató valószínűség fogalmának az igénybevételevel lehet elfogadható értelmet adni, ami viszont szükségessé teszi az eddigi logikában kizárólagosnak vett «igaz» és «téves» értékei közé az igazságértékek fokozatának az elhelyezését. Lukasiewicz (Varsó) a logisztika autonóm jellegét hangoztatta és egy axiomatikus felépítettségű rendszer vázlatát ismertette. F. C. S. Schiller (Oxford) a logisztikus pozitivizmus abban rejlő következtetlenségére utalt, hogy a definícióknál kénytelen a tisztán intuitive felfogható, definiálhatatlan fogalmakat igénybevenni és ezzel az ideálként hangoztatott exaktságot feladni. M. Schlick (Bécs) a ma sokat használt Egész fogalmának elemezésénél az ontológiai egész s az egésszerű fogalomalkotás megkülönböztetését sürgette. Szerinte az alak-pszichológiában is e fogalomnak nem létmódi, hanem a lelki képződmények részekből álló alakzatként való felfogásmódjának a jelentését kell adni.

A *vallásbölcseleti* témakörben nagy érdeklődést keltett Przywara, ki bölcselet és vallás módszertani különbségét abban határozta meg, hogy míg a bölcselet alulról felfelé halad, a világból, az emberből kiindulva keresi a lét abszolút előfeltételét, a vallás közvetlenül Istenre irányul, kiben a lét kezdetét és végét találja meg. A vallás lényege önmagunk fenntartás nélküli átadása a végső valóságoknak, a bölcselet lényege viszont a végső szükségképpeniség belátása. Az emberi ismeret határán kezdődik az isteni titka, ezen a ponton a tökéletes ismeretnek a tökéletes alázatnak kell a helyet átengedni. L. Brunschwig (Paris), a francia kriticismus mai főképviselője, lényegében Kant vallásfilozófiája értelmében nyilatkozott. S. Frank (Berlin) viszont a mai,

bizonytalanságban vergődő kor filozófiája számára a N. Cusanus értelmezte negatív teológiát ajánlotta, ami voltaképpen a racionalizmus krízisének a beismerését jelenti. J. M. Verweyen (Bonn) szerint a vallás és a modern tudomány közt tapasztalható feszültség egyrészt a tudományos haladással változó világkép és a változatlanul megmaradó világnézet, másrészt a tudományban alkalmazott fogalom s a vallásban használatos hasonlatok és képek megkülönböztetés nélküli összecserélésén alapul. A helyes megkülönböztetés nyilvánvalóvá teszi a vallás autonóm jellegét.

Élénk érdeklődést váltott ki az *etikai érték* érvényességének a problémája, különösen N. Hartmann előadása, mely az érték érvényesülésének a történelemben tapasztalható változósága dacára a reális létől különböző létű értékeknek az emberi felfogástól független fennállását hangoztatta. Az érvényesülés történeti feltételezettsége és az értékesség abszolút fennállása mellett, csak az értékrelativizmus és az értékabszolutizmus kapcsolódásával lehet az érték tudat rejtélyét megmagyarázni. Emge (Jena) a «valóságos»-tól megkülönböztette az «aktuális»-t, azaz a valóságot a bennünket jelentősen érintő vonatkozása szerint, ami a teológia nyelvén az Isten akaratát és az általa szentesített emberi rendelkezést jelenti. Előadó szerint ehhez az irányító fogalomhoz kell az egész gyakorlati filozófiát alakítani.

A *társadalom- és állambölcseleti* témakörben Hellpach (Heidelberg) a társadalomtudomány központi tárgyául a nép fogalmát jelölte meg, mely a közösségi lét ősegységével egyjelentőségű. E központi tárgy normáló ereje óvja meg a szociológiát a szétszóródó mindentudástól. Egyébként a társadalom- és állambölcseleti előadások nagyobb része nélkülözte a filozófiához szükséges, napi politikától mentes elvi absztrakciót, ami különösen a demokrácia válságáról folytatott vitában ütközött ki élesen. Jótékonyan hatott az olasz Redano előadása, mely a demokrácia elvének és gyakorlati alkalmazásának különbségét hangsúlyozta.

A *bölcselet hivatásáról* szóló előadások közt E. Utitz (Prága) a bölcseletkedés etikai követelményeit emelte ki, melyek elválaszthatatlanok az igazságnak az egész egyéniséget követelő kutatásától. Orestano (Róma) hangsúlyozta az egyetlen igazságnak a filozófus politikai magatartásától független érvényét. Seifert (München) a mai filozófia feladatát az apriorizmustól az ember, mint központi probléma felé fordulásban látta, amit, mint korszükségletet, Heideggernél talál a legfeltűnőbben kifejezve. Husserl a kongresszushoz intézett levelében a mai filozófia hivatását a bölcseletkedés értelmére való ráeszmélésben, az alapelvekbe való elmélyedésben jelölte meg. Ezen az úton vezetheti el a bölcselet az emberiséget az autonóm ész szellemi közösségéhez. A kongresszussal kapcsolatban az egyetemi könyvtárban kiállítást rendeztek a különböző országokban 1930—34 közt megjelent bölcseleti munkákból. A kiállítás érdekessége volt Bolzano könyvtára. Bolzano tudvalevőleg Prágában működött.

A prágai kongresszuson a legközelebbi nemzetközi kongresszus helyéül Párist jelölték ki, időpontját pedig 1937 augusztus 1—6. közt állapították meg. Descartes módszere megjelenésének 300-ik évfordulójára tekintettel a kon-

gresszus programba vette a cartesianus tanulmányok mai állásának a kérdését. További témák : a tudomány egysége, különösen a módszer szempontjából ; a logika és a matematika viszonya ; az okság és a determináltság kérdése a fizikában és a biológiában ; test és lélek viszonya ; a tárgyi transzcendencia reflektáló analízise ; az értékek, a normák és a valóság viszonya. A párisi kongresszus tiszteletbeli elnökevé Bergsont, ügyvezető elnökevé pedig E. Bréhier-t, az ismert bölcelettörténészt választották meg.

Halálozás. A közelmúltban az újszolasztikus bölcelet több kiválósága távozott az élők sorából. 1934 húsvétján hunyt el 89 éves korában *Ehrle Ferenc S. J.* bíboros. Nevéhez fűződik a skolasztika középkori forrásai felkutatásának a megindítása, a forráskutatás módszerének kifejlesztése, számos kézirat és forrásgyűjtemény kiadása és értékes történeti monográfiák írása. — 1934 júliusában meghalt *Raoul Carton*, a párisi *Institute Catholique*-on a középkori bölcelet tanára, ki különösen Roger Baconról végzett kutatásaival szerzett nevet. — 1935 áprilisában elhunyt *P. Mackey O. P.*, a XIII. Leó által Szent Tamás műveinek kiadására létesített bizottság tb. elnöke, aki a *Summa Theologica* és a *Contra Gentes* kiadásánál működött közre. — A tomista iskola másik jelentős vesztesége *Th. Pègues O. P.*, aki ez év áprilisában halt meg. A *Revue Thomiste* egyik megalapítója volt, legnagyobb műve a *Summa Theologica*-hoz írt 31 kötetes francia nyelvű kommentár. A tomista tanulmányokba bevezetőmunkái : *Initiation thomiste*, *Aperçus de philosophie thomiste et de propedeutique*. — *L. Fuetscher S. J.*, az innsbrucki egyetem fiatal tanára, 1935 augusztusában elhunyt. Éles kritikával írt művei (*Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Akt und Potenz*) a szigorúbb tomista irány részéről erős ellenkritikát váltottak ki. — Ez év januárjában hunyt el *P. H. Lange S. J.*, a «Scholastik»-nak megalapításától kezdve szerkesztője. Főképp teológiai témák spekulatív kifejtésével foglalkozott. — Ez év júliusában, 78 éves korában fejezte be mindvégig munkában töltött földi pályáját *A. Vermeersch S. J.*, a római Gregoriana tanára. Nevét az erkölcstudomány, a kánonjog és a társadalomtudomány széles mederben folyó művelésével örököltette meg. A jubiláló Pázmány Egyetem tavaly őt is díszdoktorai sorába választotta. Az ünnepélyes aktuson személyesen vett részt.

R.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ.

Ismeretelmélet.

A közelmúltban még skolasztikus részről is hangzottak el néha olyan kijelentések, hogy a legsajátosabb, sőt egyedüli filozófiai problémák kizárólagosan csak az ismeretelméleti kérdések. Ez az állítás azonban nem tartható. Mert bár tudományelméleti szempontból egyike a legfogósabb kérdéseknek, hogy az ú. n. szaktudományok hogyan választandók el a filozófiától (épp ebben a kötetben közölt tanulmányunkban arra a véleményre hajlunk, hogy ez az elválasztás teljesen nem történhetik meg); úgyszintén nehezen megválaszolható kérdés az is, hogy az egyes bölcséleti disciplinák (lélektan, természetbölcsélet, etika stb.) hogyan viszonylanak a filozófiához. De e nehézségek ellenére is a tudományelmélet e bogos gordiusi csomóját mégsem lehet egy kardcsapással úgy megoldani, hogy csak a szorosan vett ismeretelméleti kérdéseket jelentjük ki igazán és kétségtelenül filozófiai kérdéseknek; ez a filozófiának igen szűk, a valóság komplex problémaegységét nem fedő felfogására mutatna. Bár ugyanakkor be kell ismernünk, hogy az említett és szerintünk el nem fogadható filozófiameghatározás az emberi filozófálás egy jellegzetes benső gyengeségére mutat rá élesen, amelyet jobb kifejezés híján az emberi gondolkodás *egységhiányának* neveznénk el. Az emberi gondolkodás sohasem lesz képes a valóságot egységesen felfogni, mert ehhez az egész létvalóságot átölelő *egyetlen intuícióna* volna szüksége. Ez az intuíció azonban nem adatott meg az emberi megismerésnek. Az emberi megismerés legbelsőbb természete szerint *konceptuális*, fogalomalkotó és azonkívül diszkurzív, fogalomössze-kapcsoló. Ebből a természetéből következik, hogy az egységes valóságot először szétbontani, mintegy darabokra törni kénytelen, majd e darabokból újra összerakni a valóságot. Ha az emberi megismerés e «szétdaraboló» természetének megfelelően az ontológiai valóság is konceptuális és diszkurzív szerkezetű volna, azaz ha emberi fogalmainknak és szillogizmusainknak a létvalóságban *parallel mozzanatok* felelnének meg az egész vonalon, akkor az emberi gondolkodás és a filozófia nem volna többé probléma. A *konceptualizmusnak* nevezett ismeretelméleti irány tényleg így is fogja fel a valóságot. De hamarosan kitűnik, hogy a valóság a konceptualizmus elgondolása szerint nemcsak hogy meg nem ragadható, hanem egyenesen a filozófálás elsőkélyesítéséhez, sőt kiüresítéséhez vezet. Az emberi értelem szétdaraboló és darabokból újra összerakó természetének megfelelően a létvalóság oldalán egyszerűen nincsenek darabok, vagy ha vannak (t. i. a relatív, a véges valóságban), azok

nem felelnek meg teljesen az emberi fogalmak «darabjainak». A létvalóság és az emberi ész között nincsen teljes egybevágási viszony; a létvalóságot és az emberi ésszt nem hangolja össze zökkenés nélküli harmonia praestabilita. A létvalóság semmiképpen nem igazodik az emberi ész sajátos természete szerint. Hanem a valóság az, hogy az emberi észnek úgy kell rekonstruálnia magának a létvalóságot, amely rekonstrukció a megfelelő korrektívumok, változtatások, kiigazítások nélkül egyelőre csakis az emberi megismerésre érvényes. Ez azonban azt jelenti, hogy az emberi megismerés eredménye e később megejtendő korrektívumok nélkül csak relatív értékű. A filozófiának pedig egyenesen az a feladata, legfőbb célkitűzése, hogy az emberi gondolkodást ettől a relativizmustól felszabadítsa, megtisztítsa, ha erre egyáltalán van mód és lehetőség.

És sietünk rögtön hozzátenni, hogy az emberi filozófia sorsa attól függ, hogy van-e és milyen fokban van meg a lehetőség arra, hogy gondolkodásunkat, megismeréseinket megszabadítsuk a gondolkodásunk természetével kapcsolatos relativizmustól, csak emberre érvényes mivoltától, azaz hogy relativ ismereteinkből milyen fokban és milyen bizonyossággal hámozhatjuk ki az abszolút érvényességű tartalmat.

Éppen ez az utóbbi probléma az, amely egész jelentőségében feltárja az ismeretelmélet jelentőségét az emberi filozófiában. Mert csak az ismeretelmélet adhat feleletet arra a kérdésre: mennyi a mi emberi (tehát elsősorban csak az emberre érvényes) bölcselkedésünkben az abszolút, vagyis nemcsak az emberre, hanem minden megismerésre, sőt azon túl magára a megismeréstől függetlenül fennálló létvalóságra is érvényes mozzanat.

De ezáltal máris világos, hogy a filozófia tárgyköre nem szorítható meg az ismeretelméleti problémára. Mert hiszen az ismeretelmélet egyetlen problémája az érvényesség kérdése. Mielőtt azonban felvetem az érvényesség kérdését, előbb adva kell lennie a tárgynak, a jelenségnek, a rendszernek, az állításoknak, amelyekre nézve az érvényesség kérdését felvetem. Az ismeretelméleti probléma tehát nem lehet kiindulás, hanem szükségképpen az utolsónak kell lennie. Nemcsak nem előzi meg a tudományokat, hanem azokat már feltételezi. És ha a filozófia alatt azt a tudományt értem, amely az egész létvalóság legvégső elveit és okait kutatja, akkor az ismeretelmélet nemcsak, hogy nem a filozófia, hanem bizonyos fokban már feltételezi a filozófiát is.

Azaz ez az utóbbi állítás megszorításra szorul és épp ez a megszorítás fedi fel teljes tisztaságában az emberi filozófia benső hasadtságát, kettősségét. Az ismeretelmélet annyira nem tételezi fel «a filozófiát», hogy annak egy nehezen tisztázható, fáradságosan megfogalmazható módon szerves részét képezi. Az ismeretelmélet nem a létvalóság utolsó elveit és okait kutató tudomány ugyan, hanem e kutatásnak végső értékét kívánja megállapítani. Nem a létvalóság utolsó okait állapítja meg, hanem e végső elvek és okok abszolút értékű mozzanatait kívánja szétválasztani a csak relatív, a csak emberre érvényes mozzanataitól. De e célkitűzésével szemmeláthatóan mégis csak utolsó, végső, azaz filozófiai tudomány par excellence.

Csak hogy ezzel az utóbbi megállapítással sem tisztáztuk még az ismeret-

elmélet teljes mivoltát, sőt a legnehezebb problémát még nem is érintettük. Az ismeretelmélet az *érvényesség* kérdését veti fel. Csakhogy az érvényesség, a ma divatos elméletek ellenére, nem oldható meg autonóm módon, elszigetelten a létvalóságtól. Az érvényesség ugyanis nem valamiféle autonóm létmód, amely *koordináltan* helyezkedik el az esetleges többi létmódokkal egysorban. Ellenkezőleg, az érvényesség sajátos *viszonyt* fejez ki az osztatlan és egységes ontológiai létmódban. Ebből az alapvető fontosságú bölcséleti tételtől az következik, hogy minden *érvényességi* kérdés teljes mélységében csakis a metafizikában, a «létnék mint ilyennek» a tudományában oldható meg. Az érvényesség kérdését az emberi megismerés érvényességére alkalmazva, ez azt jelenti, hogy előbb fel kell kutatni az emberi megismerésnek mint *ontológiai létmozzanatnak* a viszonyát a többi létmozzanatokhoz, sőt az egész léthez.

Ezzel azonban igen nehéz probléma elé állít bennünket az ismeretelmélet kérdése. Mert egyrészt az ismeretelmélet érvényességi problémája csakis metafizikailag oldható meg végérvényesen, másrészt ugyanakkor az ismeretelméletnek az a feladata, hogy magának az emberi metafizikának az érvényességi fokáról mondjon ítéletet. Tehát olybá tűnik fel a dolog, mintha az egyik oldalról a metafizika volna hivatott megalapozni az ismeretelmélet, a másik oldalról egyedül az ismeretelmélet volna hivatott ítéletet mondani a metafizikáról, azaz megalapozni a saját alapjait.

Ez a paradoxon, sőt már az aporia méreteit felöltő ellentmondás csak úgy kerülhető el, ha egész határozottsággal arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az emberi megismerés és főképpen a filozófiai megismerés a «megismerésnek, mint ilyennek», csak egyik válfaja és pedig igen *diminutív* változata. A fenti apória csak azért nem egyúttal *ontológiai* aporia is, hanem csak az emberi megismerés sajátos és csak erre korlátozott nehézsége. A megismerés, mint prototípus, a megismerés egész tisztaságában és egész ontológiai teljességében az *abszolút és végtelen lét*tel azonos, a nem-abszolút létre vonatkozóan pedig *teremtői* jellegű, amely tehát ismerete tárgyát nem *feltételezi*, hanem azt *tételezi*. Ha az ilyen megismerést fogadjuk el a megismerés prototípusául, eszmei jelentésül, akkor a fenti kibogozhatatlannak látszó paradoxon és aporia egyszerűen megszűnik. Mert ebben az esetben a megismerés érvényességének kérdése nem áll szemben a megismerés tárgyával. Az abszolút, végtelen ontológiai valóság esetében a lét és a megismerés azonosak; a relatív lét esetében pedig az ontológiai valóságnak annyi érvényessége van, amennyit a teremtő értelem-től kapott, azaz az ontológiai valóság a teremtő ész ideáinak a megvalósulása. Azért a tiszta idealizmus igen helyesen látja, hogy abban az esetben, ha az ész az, amely *tételezi* a tárgyát, akkor az érvényesség kérdése logikusan fel nem vehető. De abban mélységesen téved, hogy a konkrét emberi ész, vagy pedig az emberi «általános tudatot» teszi meg teremtő, a létvalóságot *tételező* észnek. Az idealizmus által felvett *tételező* értelem valóban létezik, azonban ez kizárólagosan az isteni ész, ha teljes értékű létvalóságokról, nem pedig csak e létvalóság esetleges, *accidentális* módosításairól van szó. (Pl. az emberi objektívációkban.) Az emberi észnek és megismerésnek pedig éppen az a lényeges

mozzanata, hogy *bele van ágyazva* a tőle függetlenül létező létvalóságba, annak egyik, metafizikailag pontosan meghatározandó helyét elfoglaló tagja, következőleg természetét ez a metafizikai elhelyeződése határozza meg. Tehát számunkra az emberi megismerés mivolta csak akkor tárul fel, értelmé és jelentése csak akkor ragadható meg, ha előbb sikerül feltárnunk ezt a metafizikai elhelyezettségét és az abból folyó következményeket.

Ezeket a megfontolásokat azért kellett előre bocsátanunk, mert csak ezek teszik lehetségessé az ismeretelmélet benső mivoltának megértését, következőleg az állásfoglalást is a különböző ismeretelméleti irányokhoz. Sőt e megfontolások segítségével módunkban van megállapítanunk azt is, hogy az ismeretelméletnek hány alapiránya válik az emberi hányatott bölcseledés számára lehetségessé.

Ilyen ismeretelméleti alapirány tulajdonképpen csak háromféle lehetséges. Az egyik az emberi megismerést teszi meg a megismerésnek, mint ilyennek a prototípusául. A másik irány a megismerés prototípusát azonosítja az (emberi) általános tudattal, amint az számunkra konkrétan vagy kultúr-történetileg adva van. Végre a harmadik irány az emberi megismerésben a megismerésnek egy sajátos és pedig diminutív változatát látja csupán és ennek megfelelően veti fel a megismerés értékének és érvényességének kérdését.

Az első ismeretelméleti irányt mi *anthropocentrizmusnak* neveznők, a filozófia története azonban inkább a konceptualizmus neve alatt ismeri. Ennek az iránynak az újabbkorban legtipikusabb képviselőjét *Kantban* véljük felismerni. Természetesen Kant sem tisztára konceptualista, mert a létvalóság ereje többszörösen áttörte rendszerét. És különben is a «tisztá típusok» sohasem megvalósult alakulatok, hanem ideális megszerkesztések, amelyeket a konkrét rendszeralakulatok mindig csak többé vagy kevésbé megközelítenek. Az antropocentrikus vagy konceptualista iskolára nem az jellemző, hogy az emberből indul ki (mert ez szükségképpen minden más iránynak is a közös kiindulási pontja, miután mindegyiknek a tapasztalatból és e tapasztalat elemzéséből kell kiindulnia), hanem az, hogy *rabja is marad* véglegesen az emberi megismerés sajátosságainak, nem tudja annak béklyóit levetni. Következőleg szükségképpen csak «emberre érvényes» megismerést tart elérhetőnek, az ontológiai valóság abszolút értékű megismerhetősége ellen (még akkor is, ha ez az abszolút mozzanatú megismerés csak diminutív értékű és kimeríthetetlen), minden erejével tiltakozik. A noumenon számára mindig *ignotum X* marad.

Ennek az antropocentrikus és antropomorf ismeretelméletnek még ma is vannak hívei, bár számuk a fiatalabb bölcselek körében még Németországban is nagyon mecsappant. Helyette azok az áramlatok jutottak inkább szóhoz, amelyek ugyan szintén Kantból erednek, de amelyekre inkább azok az eszmék hatottak erősebben, amelyek Kant kiegyenlíthetetlen bölcséletében potenciálisan szintén megvoltak és amelyek a biologizmus és az egzisztenciális bölcsélet irányában fejlődtek tovább.

A másik ismeretelméleti alapirányt a filozófia történetében használatosabb kifejezéssel *panlogizmusnak* lehetne nevezni, bár ez a szó nem egészen fejezi ki ez iskola bölcséletét. Ennek az iránynak újkori főképviselőjét *Hegelben* látjuk. Bár szintén nem menekül meg teljesen az antropocentrizmustól és antropomorfizmustól; de az előbbi iránnyal szemben benne az antropocentrizmus csak esetleges. Sőt tulajdonképpen csak azáltal marad meg, erőszakosan, emberközpontinak ez az ismeretelmélet, mert az emberi gondolkodást megteszi abszolút gondolkodássá, az emberi tudatot abszolút tudattá, amelyben az «isten» öntudatosul. A kanti ismeretelmélet relativizmusával szemben az emberi gondolkodást felruházza olyan tulajdonságokkal, olyan érvényességgel, amellyel csak az abszolút és végtelen létteljesség megismerése bírhat. Nem ébred annak a tudatára, hogy az emberi megismerés természete és törvényei nem mindenben fedik az ontológiai lét természetét és törvényeit. Az emberi ész megismerési formáit a megfelelő átváltások és korrekтивumok nélkül megteszi magának a létnek elveiül. Tehát, amíg Kant tudatában van annak és azt erősen ki is hangsúlyozza, hogy az emberi megismerés csakis az emberre és az emberhez hasonló megismerésre érvényes, következőleg semmit sem tudhat meg arról, hogy e megismerés elvei mennyire fedik a noumenon, az ontológiai és az embertől függetlenül létező valóság törvényeit; addig a hegeli irányzat az emberi megismerés érvényét minden megszorítás nélkül kiterjeszti az egész létre. Sőt annyira megy, hogy a létet egyszerűen megteszi az ész függvényéül, az ész tételezéséül. Szerinte a lét az emberi ész törvényei szerint épül fel; innen a panlogizmus kevésbé szerencsés elnevezése.

A hegeli ismeretelmélettől, vagy inkább ismeretmetafizikától nem lehet eltagadni a nagy mélységű meglátásokat, főképpen, ami a megismerésnek mint ilyennek és az abszolút, isteni megismerésének a természetét és ontológiai szerepét illeti. Erre vonatkozó meglátásai kétségen kívül a legértékesebbet tartalmazzák. De óriási tévedése az, hogy a különböző létfokú megismeréseket nem tudja különválasztani, hanem azokat teljesen összekeveri és így a legirréálisabb és valóságérzetünket legbántóbb ismeretmetafizikák egyikét építette fel.

Ismeretes, hogy a hegelianizmus és vele együtt a hegeli filozófia lelke, a «panlogizmus» is épp a legújabb időkben erős renesszánszát éli és pedig nemcsak Németországban, hanem Franciaországban és Olaszországban is, tehát a nyugati bölcselkedés e szinte egyedül számottevő kultúráiban.

Mielőtt áttérnénk a harmadik ismeretelméleti irányzat ismertetésére, meg kell emlékeznünk egy ma igen erős ismeretelméleti törekvről, amely nagyon szerteágazó, de amelyet talán nem egészen alkalmatlanul a *biologizmus* neve alatt foglalhatunk össze. Ez a «biologizmus» nem érthető meg a kantianizmus és hegelianizmus nélkül. Bár nem állítható róla, hogy bármelyik fenti iránynak logikus derivátuma; sőt ellenkezőleg nem kis mértékben azok reakciójaképpen fejlődött ki, anélkül, hogy ezzel a tőlük való függése megszünt volna. Ez a megállapításunk csak annak számára látszik paradoxonnak,

aki a nagy filozófiai rendszereket homogén alkotásoknak gondolja. Ezzel szemben a valóság az, hogy minden rendszer különböző heterogén mozzanatok is felöllehet, amely heterogén mozzanatok esetleg csak jóval később, az epigónok idejében ütköznek ki. Szinte kézzelfogható ez éppen Kant vagy Hegel bölceletének esetében. Így pl. Bergson egyike a legtípusosabb «biológistáknak» és a modern biologizmus megalapítójának nevezhető. De éppen Bergsonnál mutatható ki legtisztábban mind Kanttól, mind Hegeltől való függése.

A biologizmus ismeretelméletének legmélyebb mozzanata, hogy az észben elsősorban biológiai, tehát szerveséleti «szervet» lát. Túlságosan megnyirbálja az ész autonómiáját és a kellő mértéken túl az «élet» szolgálatába hajtja azt. Alaptévedése nem annyira az ismeretelmélet terén van, mint inkább az «élet» interpretálásában. Kant a megismerés fogalmát túlságosan megszorítja, Hegel pedig túlságosan kitágítja; a biologizmus különböző irányzatai ugyanezt teszik az «élet» fogalmával. Az egyik biologista iskola válogatás nélkül végigszáguld az «élet» összes létfokozatain, anélkül, hogy e fokozatok sajátos jelenségeit gondosan elválasztaná egymástól. Ezért válogatás nélkül felruhazza az «életet» olyan tulajdonságokkal is, amelyekkel csak az abszolút és végtelen élet bírhat és ugyanakkor a legalsóbbfokú, a növényi élet kategóriáit is megtalálni véli minden életfokon. Más iskolák viszont az általunk ismert, vagy kikövetkeztethető életformák valamelyikét választják ki, mintegy ebben specializálják magukat és ennek a specializált létfoknak a kategóriáit abszolutizálják, kiterjesztik minden más létfokra is. Ebből látható, hogy a biologizmus szinte végeláthatatlan változatokat vehet fel, amelyeket azonban mégis jogosan lehet e név alatt összegyűjteni. Azért lehetséges Diltheyt és Bergsont, Heideggert és Jasperst, Brunswigckot és Klagest — hogy csak a legjellemzőbbeket említsük fel — közös nevezőre hozni, jöllehet különben mindegyik igen jellegzetes filozófiáknak a megalkotója. Ismeretelméleti alapvonásuk az, hogy szerintük a megismerés tulajdonképpen nem más, mint az a sajátságos átformáló szerv, amely az «élet» hőmpölygő áramlását jelképekbe, szimbolumokba sűríti össze. Alapjában véve tehát ez az ismeretelmélet *hatványozott relativizmus*, de amely jóformán fel sem veti az abszolút és a relatív létproblémáját, hanem mindkettőt egységesíti. A különböző iskolákban ennek a szimbolizmusnak a felfogása természetesen óriási különbözőségeket mutat fel.

A harmadik ismeretelméleti irány megnevezésére nem könnyű szót találnunk. Talán legalkalmasabb még az «*analógia ismeretelméletének*» az elnevezése, mivel az analógia elmélete az, amely e sajátságos ismeretelmélet kiépítését meghatározza. Ennek az iránynak az ismertetését még az előbbieknél is rövidebbre foghatjuk, mert a jelen ismertetésünk elejére bocsátott fejtegetések tulajdonképpen ennek az ismeretelméletnek metafizikai megalapozását tartalmazzák. Ez az irány az ontológiai létfokok elméletére épül fel. A létfokok azonban szoros analógiában állnak egymással és ugyanakkor az «*analogatum princeps*»-szel, az abszolút és végtelen léttel: Istennel. A véges lét nem



más, mint a végtelen lét imitációja, utánzása más és más véges módon. Az egyes létfokokat a létgazdagság, vagyis az abszolút lét teljességének kisebb vagy nagyobbfokú participálása különbözteti meg. Minden egyes létfoknak sajátos kategóriái vannak és a filozófia legfontosabb feladata e kategóriák pontos meghatározása. Ami pedig szorosabban a megismerést illeti, ez ontológiailag épügy analógikus, mint a létfokozatok, mert hiszen minden konkrét létmozzanat egy konkrét létfokozatnak az egyenes függvénye: *quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur*. De az analógia törvényénél fogva a különböző létfokú értelemeket összeköti az, hogy mindegyik az abszolút értelemnek valóságos imitációja. De hogy ez az imitáció konkrétan hogyan valósul meg, az csak a megfelelő megismerési kategóriák tisztázása után állapítható meg. Következésképpen a megismerés értéke, az abszolút értékű megismerési mozzanatok foka és módja is a különböző létfokú értelemek e sajátos kategóriáinak kidolgozása után dönthető csak el.

Ez az utolsó ismeretelméleti irány a «*philosophia perennis*» iránya. Elemeiben visszavezethető Plátóra, Aristotelesre, Szent Ágostonra. A középkor bölcseletében Szent Tamásnál majdnem elérte teljes elméleti kidolgozását. Nagyon örvendetes, hogy az újkor skolasztikája a meglehetősen hosszú ingadozások és félmegoldások után újra erőteljesen visszatér ehhez a nemes tradíciójához és nagy igazságtartalmú bölcselethez. Azt lehet mondani, hogy a nevesebb újskolasztikus noetikusok kivétel nélkül ebben az irányban keresik az ismeretelméleti probléma megoldását (Rousselot, Roland-Gosselin, Maréchal, Piccard és mások a francia nyelvterületen, Przywara, Brunner, de Vries és mások a németek közül). Sőt a nemskolasztikus bölcselekedésben mint örvendetes jelenséget említhetjük fel, hogy *Nicolai Hartmann*, a ma legbefolyásosabb német bölcselethez egyike és az általa teremtetett iskola is sok tekintetben ebben az irányban keresi a megoldást. Minden reményünk megvan arra, hogy így a múlt század bölcselekedésének legfájdalmasabb sebének, az ismeretelméleti zűrzavar, lassanként gyógyulásnak indul és ezzel lehetségessé teszi a filozófia új elmélyülését és pozitív továbbfejlődését.

Pontosabb bibliográfiai kimutatást adni arról, hogy az ismeretelmélettel is foglalkozó bölcselethez közül ki melyik irányhoz tartozik, egyáltalán nem könnyű feladat. Elsősorban azért, mert az általunk feltüntetett három, illetőleg négy osztály nem annyira filozófiatörténeti, hanem inkább metafizikai eredetű. Elméleti típusokat, szinte csak alapvető lehetőségeket mondanak ezek az osztályok; tehát az egyes bölcselethez csak több-kevesebb erőszakkal és absztrakcióval lehet az egyik vagy a másik osztályba sorozni. A második nehézség a filozófálásnak még ma is oly divatos *individualizmusából* következik, amely sajnos, sokszor már a dilettantizmus határait is surolja. Az ilyen «*individualizmus*» különösképpen lehetségessé teszi a legkülönbözőbb áramlatok egyesülését ugyanabba az «eredetien új» rendszerbe, vagy «mindent felölelő szintézisbe». De ugyanakkor érthetően zavarba hozza a filozófiatörténeti osztályozási kísérletében.

A *kanti* ismeretelméleti irány, mint mondtuk, erősen megcsappant és lényeges módosulásokat szenvedett. Látható ez az újkantianizmusnak nevezett iskola bölceletén is, mely igen szétágazó filozófiai irányokat egyesít magában. Jellemző reá az engesztelhetetlen metafizikaellenesség és gyakran a pszichologizmus ellen való küzdelem.

A fenomenológiai iskola legalább is három ágra szakad; az első határozottan objektivistá irányú, például Geigernél, Max Schelernél, az ide is sorozható Nicolai Hartmannnál. Viszont a *Husserl* későbbi írataiban képviselt fenomenológiát ő maga nevezte el «transzcendentális fenomenológiának» és így erősen visszakanyarodott a kanti ismeretelmélet felé. A *Heidegger* által képviselt existenciális filozófia történetileg a fenomenológiától forrásozik, de erősen a biologizmus felé hajlik. (Sorge, Angst, mint alapvető metafizikai tényezők.) Ugyanez áll *Jaspers*ről is.

A *hegeli* ismeretelméleti irány fejlődése és mai képviselői azokban a bölceletekben keresendő, amelyeket az újkor filozófiatörténete a logikai pozitivizmus néven ismer. Ide sorozzuk a «bécsi kört», melynek középpontjában Moritz Schlick állt; a «prágai kört» Rudolf Carnappal, és az olasz hegeliánusokat.

A *biologizmus* képviselői igen széles körökből verődnek össze, amint azt jeleztük. Diltheytől Bergsonig, Nietzschetől Spenglerig. Az úgynevezett «Gestaltphilosophie» (Wertheimer, Köhler, Kaffka), valamint Klages és a szellemfilozófia sok képviselője több szempontból ide sorozandó.

Vége az «*analógia ismeretelmélete*» néven megjelölt ismeretelméleti irány igazi bölcsőjét a középkor bölceletében kell keresnünk, amely több-kevesebb ingadozás után, főképpen az istenfogalom fáradságos kielemezése, megtisztulása révén vált lehetségessé. A legújabb időben az újskolasztika megint erősen merít ebből az ismeretelméleti irányból és azt erőteljesen tovább látszik fejleszteni, miután hosszabb időn át tanácstalanul állt az ismeret problémája előtt és inkább a modern ismeretelméleti irányok által felvetett kérdések irányában gondolta a problémák megoldását. Ez «*analógiai ismeretelmélet*» főképviselőinek neveit már említettük. Tájékozásul a következő műveket ajánlhatjuk: *I. Maréchal* S. J., *Le point de départ de la métaphysique* (6 kötet), Bruges, 1923 kk.; *M. D. Roland-Gosselin* O. P., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932; *P. Rousselot* S. J., *L'intellectualisme de Saint Thomas*,² Paris, 1924; *G. Piccard* S. J., *Le problème critique fondamental*; és *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques*, Paris, 1923 és 1926; *A. Brunner* S. J., *Grundfragen der Philosophie, ein systematischer Aufbau*, Freiburg, 1933 és számos tanulmánya a *Skolastik* c. folyóirat 1930—35-iki évfolyamaiban; *J. de Vries* S. J., *Critica* és ugyancsak a *Skolastik* 1934—36-iki évfolyamaiban; *A. Naber* S. J. *Theoria cognitionis critica*, Roma, 1933; *E. Przywara* S. J., *Analógia entis, Metaphysik*, München 1932. Nem skolasztikus oldalról igen figyelemreméltók *Nicolai Hartmann*, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1935 és a régebbi *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1925 c. művei, melyek az ismeret problémáit igen élesen elemezik; a megoldásai azonban elfogadhatatlanok. Jánosi József S. J.

Metafizika.

A metafizika újra a bölcséleti érdeklődés központjába került. A természettudomány saját apóriáinak megoldását várja tőle. (*Eddington: Nature of the physical World. London, 1928. Magyarul is.*) A matematika a matematikai létet tekinti alapjának s e lét vizsgálatában az ontológiába torkollik. (*Des Lauriers, in Revue des sc. phil. et théol. 1933. f. 3.*) Mindig jobban tért hódít a meggyőződés, hogy komoly etika csak metafizikán épülhet. (*Rintelen: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Halle, 1932.*) A metafizika tárgya a létezés, mint olyan. *N. Hartmann* szerint (*Zur Grundlegung der Ontologie. Bl. u. Lpz., 1935.*) e meghatározás csak az ontológiára áll. Nála a metafizika a minden tudomány maradékaként jelentkező «megoldhatatlan». (*L. Geyser megjegyzéseit, Phil. Jb. 1936.*) E megkülönböztetés *Hartmann*-nál arra szolgál, hogy az Abszolutumot kirekessze az ontológiai vizsgálódás köréből. A megkülönböztetés ily használata helytelen, jöllehet maga a megkülönböztetés nem okvetlenül elvetendő. Hiszen nem különbözik lényegesen attól a tomista tételtől, amely szerint «evidens, hogy vannak Istenben oly ismeretőségek, amelyek az emberi értelem erejét meghaladják». (*S. c. G. I. c. 3.*) Isten a magaálló lét rációja alatt ismeretes számunkra. De természetes eszünkkel beláthatjuk, hogy ennél mélyebben volna megismerhető «sub intima ratione Deitatis». (*Garrigou-Lagrange: Le Sens du Mystère, Paris, 1934. 154—175.*) A metafizika természetesen csak ez «intima ratio» küszöbéig vezethet, itt azután már a teológia birodalmába jutunk. (A metafizika és a teológia viszonya újabb megvilágításba került az 1934-i Juvisyben tartott kongresszuson. *L. Revue de néoscholastique, 1935.*)

A természeti Isten-ismeret kétségkívül a metafizika köréhez tartozik. Scheler és iskolája hangoztatja ugyan, hogy a metafizika nem jut el Istenig, hanem csak Isten fogalmáig s az Isten megismerését az érték- és világnézettan feladatává teszik — de mégis mindig erősebben tért foglal a helyes felfogás: az értékeknek is a létben kell megalapozódnuk s így az értékelméletnek is a metafizikába kell illeszkednie.

Metafizika csak a realizmus talajára épülhet. Hogyan kerülje el realizmusunk a naivitást s hogy maradjon ugyanakkor távol a kriticismustól? Mennyire támaszkodjék a metafizika az ismeretelméletre?

A vélemények eléggé szétágaznak. *Maréchal* (*Le Point de Départ de la Métaphysique. Bruges, 1923 skk.*) azt tartja, hogy «a metafizikai állítás az ismeret a priori feltételeinek elemzése alapján válik lehetségessé». *Zamboni* (*La Gnoseologia di S. Tommaso. Verona, 1934*) Szent Tamásra is hivatkozik, mikor az ismeret szerkezetéből akarja levezetni a valóság szerkezetét. *Przywara* (*Analogia Entis. München, 1934; Kant heute. München u. Bl., 1930*) a metafizika alapelvét a metafizikai probléma felvetődésének mikéntjéből akarja kibontani. Nem gondoljuk, hogy a metafizika helyes módszere ez az ismeretelméleti módszer lenne. (*L. Gilson: Le réalisme méthodique. Paris, é. n.*)

A metafizikának prioritása van az ismeretelmélet előtt. Hiszen «minden

ítélet elve, kiindulása és nyugvópontja a lét». (*Roland-Gosselin: Essai d'une étude critique de la connaissance. Paris, 1932.*) Maga az a tény, hogy van értelmünk s értelmünkben a létre irányuló célosság rejlik, már a létre utal. (*Garrigou-Lagrange: Le Réalisme du Principe de Finalité,³ Paris, 1934.*) A megismerés tárgya a tőle független, sorrendben előbbrevaló valóság. Éppen ez teszi a megismerés és a pusztá gondolás különbségét. A kriticismus állandó reflexiójától vissza kell térnünk a valóság közvetlen szemléletéhez, az intentio obliqua-tól az intentio recta-hoz. (*N. Hartmann, i. m. 39—55. U. a. Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Berlin, 1931.*) *Bergson* tehát már nem áll elszigetelten, mikor az egész ismeretkritikai kérdézet elveti. (*La Pensée et le Mouvant. Paris, 1934.*) A metafizika primátusáról tanuskodnak *Othmar Spann* és *Yves Simon* művei is. (*Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena, 1928. — Introduction à l'Ontologie du Connaitre. Paris, 1934.*)

Mi a metafizika módszere? Nem lehet a természettudományi indukció, mert ez nem vezet ki a tapasztalat szűk köréből. Nem lehet a dedukció sem, hiszen ez már feltételezi a metafizikai elvek ismeretét. Aristoteles és a skolasztika sem használt csak deduktív módszert. A filozófia helyes módszere a redukció, amely «a fogalmak és ítéletek végső előfeltevéseit nyomozza» (*Pauler*). (*Hessen: Die Methode d. Metaph. Berlin u. Bonn, 1932.*)

Azonban a redukció alkalmazása esetén még kérdés marad, vajjon valóban végső elvekhez értünk-e? Erre nézve csak az evidenciára támaszkodhatunk, amely végülis intuitív jellegű. Ezt az intuiciót a szubjektív vélekedések fölé emeli a nagy bölcselők egyezése, amelyből a philosophia perennis körvonalai bontakoznak ki. (*Horváth S.: Ismereteink egyenmősége és a hit-tételek. 24. l.*)

Végeredményben intuícióval dolgozik a fenomenológiai módszer is. Sajátos dolog e módszerrel a metafizika területén találkozni. Hiszen maga Husserl tiltakozik az ellen, hogy rá hivatkozva bárki is ontológiát állítson fel, legalább is egyelőre. S ez következetes, tiszteletreméltó állásfoglalás. Az *epoché*, az *eidetikus személet* ugyanis éppen az ontológia tárgyától, a léttől tekint el s csak a tudatnak léttől független, lehetséges tárgyait, a noémákat keresi. Nem a fenomenológia feladata átmenetet adni a tudat világából a valóság világába.

Eszerint a legteljesebb joggal ítéli el N. Hartmann a fenomenológiai alapon készült metafizikát: «Ahol a fenomenológia csak előkészítő metódus, értékes részletteljesítményeket nyújt; ha azonban magához akarja ragadni az egész bölceletet, akkor szándékosan képzetlen bölcselkedéssé fajul, mert eleve lemond a tudományos műveltségről és a magasabb szempontú áttekintésről». (I. m. 234. — A fenomenológia kritikájához. L. *Driesch: Wirklichkeitslehre. Leipzig, 1930. — Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932. Szerinte Heidegger könyve «aller Erkenntnis bares Gerede».)*

E kemény kritika elsősorban *Heidegger* kísérletének szól. (*Sein und Zeit. I. Halle, 1926. — Vom Wesen des Grundes. Halle, 1929.*) *Heidegger* valami minden fogalmat megelőző létismeretből indul ki. («Vorbegriffliches Seins-

verständnis.) Ez a kiindulás megnyitja a kaput a legteljesebb önkénynek s Heidegger él is az alkalommal. A létet két tagba választja: saját fennállásunk (Existenz) és a külvilág «kezünkhözállása» (Zuhandensein). Fennállásunk érdekében az aggódástól hajtva (Angst) gondoskodunk (Besorgen) s e gondoskodás mellékterméke az ismeret. Létezésünket, mint «kihajítottat» (geworfen) és a semmibe beletorkollót (hineingehalten in das Nichts) ismerjük fel. Ennek felismerése a tragikus életformát sugallja. A tiszta lét és a tiszta semmi azonos. (Was ist Metaphysik? Bonn. 1931.) Az emberi létet az idő emeli ki a semmiből s az is viszi oda vissza. Mindezek az állítások bizonyítatlanok maradnak. Jellemző, hogy mikor a pozitivista Carnap minden metafizika értelmetlen voltát akarja bizonyítani, Heideggerből vett részleteket hoz példának.

Tartalmát tekintve, ez a tan a legsivárabb, legridegebb ateizmus. (L. A. Delp: Tragische Existenz. Freiburg i. Br., 1935.) A német filozófia története eggyel több ateista rendszert könyvelhet el, a philosophia perennis kincstárához azonban Heidegger semmit sem adhat. Rámutat ugyan az emberi lét kontingenciájára, mégsem tudja meglátni a kontingens mögött az Abszolutumot. (L. C. Nink: Grundbegriffe der Phil. M. Heideggers. Philosoph. Jahrbuch, 1932.)

Annál meglepőbb, hogy egy német ferences jónak látta Szent Bonaventura antropológiáját heideggeri nyelvre átfordítani. (F. Hohmann: Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen. Würzburg, 1935.) Talán így akarja megmutatni, hogy a kontingencia-élmény már Heidegger előtt is ismeretes volt. A mű értékét a jegyzetekben adott Szent Bonaventura-idézetek adják.

Heidegger nyomán divattá vált az emberi tudatos létet egzisztenciális létnek nevezni. Divattá váltak az «egzisztenciális» filozófiák. (Ilyenek: La Senne: Obstacle et valeur. Paris, 1934. — Delisle-Burns: The Horizon of Experience. London, 1933. — Marcel: Être et Avoir (katolikus). Paris, 1934.) Vollmer találó kritikája szerint e divatban egy nyugtalan kor irracionálisusa nyilatkozik meg. (Abhandlungen der Fries'schen Schule, 1933.)

Mindamellettt maga a fenomenológiai irány hasznos indításokat is adott a metafizikának. Rászoktatta a kifejezések jelentésének precíz körülhatárolására és a redukció következetesebb alkalmazására. Az iskola félreértett jelszava — «Zurück zu den Sachen» — az iskolán kívül egészséges realizmus ösztönzője lett. (Husserl eszméit összefoglalja: Méditations cartésiennes. Paris, 1931. — Az ontológia és fenomenológia viszonyáról I. Fink cikkét. Kantstudien, 1934.)

A gondolat valóság-értékének, transzcendenciájának tudata újra közkinccsé lett. Éppen ezért újra előtérbe lépett a logikai és ontológiai elvek viszonyának a kérdése.

E. Przywara a metafizika felépítésében az ellenmondás elvéből indul ki. (I. mm.) Az analógia entis rendező elve, a létezés és a lényeg viszonya mind ebből következik: «A nem nem-A». Az eszmetörténet és a világproblémák apóriáin át ez az elv ad kulcsot a kezünkbe a világ megértéséhez, minden aporiánál ez az elv biztosít valami közösről, ami az ellentéteket kiegyenlíti.

Végül ebből az elvből levezeti a kinyilatkoztatott teremtettségfogalmat s a katolikus vallási állásfoglalást. Sajnos, nem elég határozott nála az analógia szó értelme, gondolatmenete nagyon is rugalmas, szimbolumokat már bizonyítás gyanánt kezel. Részben hihetőleg apologetikus szempontok vezetik, mikor kissé külön, újszerű módon iparkodik a katolikus igazságot a bölcseleti köztudatba belopni. Az azonosság elvénél fontosabbnak tartja az ellenmondás elvét; az előbbire alapított filozófiát a panteizmus veszedelmétől félti. Ebben kissé túlozni látszik.

Heves vitára adott alkalmat az azonosság, illetve ellentmondás, valamint az elégséges ok elvének a viszonya. *Garrigou-Lagrange* (Dieu⁶. Paris, 1934.), *Franzelin, Nink* (Philosoph. Jahrb., 1932.), *Droege* (Der analytische Charakter des Kausalprinzips), *Raeymaker* (Metaphysica generalis. Louvain, 1932) az elégséges ok elvét minden tapasztalástól függetlennek, a gondolkodás alapelveiben már adottnak látják. Velük szemben *Hessen* csak a gondolkodás elengedhetetlen, posztulátumának tartja, *Geyser* pedig (Das Prinzip vom zureichenden Grunde, 1930. — Das Gesetz der Ursache. München, 1933) követőivel együtt csak aposteriori megismert igazságnak tekinti.

A vitát az előbbieik részére dönti el *G. M. Manser* (Das Wesen des Thomismus.² Freiburg i. d. Schweiz.) Az okság metafizikai elemzésével mutatja ki, hogy az elégséges okság elve a gondolkodás alapelveivel közvetlen kapcsolatban van, apriori szükséges elv. Sőt induktíve nem is volna bizonyítható, hiszen minden indukció már feltételezi az elégséges okság elvét. A lényegismeretet, a minőségi elvonás lehetőségét kell tagadnia annak, aki az elégséges okság elvének apriorisztikus mivoltát kétségbevonja. Ez azonban nominalizmusba vezetne. Az elvonás mibenlétét, mint egyáltalán a bölcselet úgyszólván minden fontosabb kérdését, Manser a potentia és actus elméletéből magyarázza meg. Ez elmélet következetes keresztúlvitelében látja a tomizmus lényegét.

Manser művének első kiadására mintegy válaszkép íródott a korán elhalt *Fuetscher* innsbrucki professzor könyve: *Akt und Potenz*. (Innsbruck, 1932.) Az actus-potentia tan nagy fontosságát elismeri, de az ismeretes 24 tolmista tétel legtöbbjét visszautasítja. Szerinte a lét és lényeg valós megkülönböztetése túlzott realizmusra vezet, a lét és a gondolkodás rendje nem párhuzamos. Értelmünk az absztrakcióban nem a dolgok adottságait követi, hanem önkényesen kiemel egyes logikai jellegeket a tárgyból, különbözőségeket konstruál ott, ahol természettől fogva azonosság áll fenn. Szerinte tehát az absztrakció nem a dolgok miségét fogja meg, hanem előre megkonstruált skémákat alkalmaz a dolgokra. Amint látjuk, *Fuetschernél* erős nominalista tendenciák érvényesülnek.

Az univerzálék kérdésének központi jelentőségét helyesen fogja fel *N. Hartmann*. (I. m. 123.) Szerinte minden létezőt a lényeg és a létezés viszonya jellemez meg; e viszonyhoz még hozzájárul az idealitás vagy realitás létmódja. A létezőben egyszerre van létezés és lényeg — a realitás és idealitás létmódjai viszont kizárják egymást. Mind a létezés, mind a lényeg lehet reális vagy ideális. A reálitás kritériuma az időbeliség. Létezés és lényeg az egyes dolgokban

különbözik, a világegyetemben azonban egybeesik. Sőt egyik dolog létezése lehet a másiknak tartalmi, lényegi eleme. Például egy fa létezése az erdőben az erdő lényegi (Sosein) mivoltán változtat.

Az utóbbi példa mutatja, hogy Hartmann nem elég mélyre néz. A fa létezése a maga konkrét realitásában nem tartozhatik az erdő mivoltához. Az erdő mivoltához csak az a formai elem ad valamit, amelyet egy ilyen fának az erdőhöz tartozása jelent. Lényeg és létezés tehát nem relatív dolgok, nem lehet valami egyik dologban létezés, a másikban lényeg. Éppen ezért lehetetlen létezést és lényeget az egyes dolgokban megkülönböztetni s azután a világegyetemben mégis azonosítani. Ez az eljárás Hartmann szemében azzal az előnnyel bír, hogy így nincs szüksége Istenre. Az ilyen tendencia csak magyarázza, de nem menti a különben kiváló bölcseleti kisiklását.

Hartmann ontológiájának eddig megjelent fejezeteiben még nem foglalkozik a változás, az actus és a potentia problémáival. Ő, aki bölcseleti élelátásával nem tagadhatta az elégséges ok elvét, hogyan fogja e fejezetekben Isten létét kikerülni?

Az Isten létevel összefüggő bölcseleti kérdések most különösen Amerikában aktuálisak, ahol mind szembeszökőbben tűnnek ki az istentelen nevelés hatásai. Az amerikai bölcselet jobbra etikai szemszögből közelednek e kérdésekhez, de azért nem zárkoznak el teljesen a metafizikai állásfoglalástól sem. Istenbizonyításuk legtöbbször erkölcsi tényekre s a vallási tapasztalatra épül. (*Farmer: Experience of God. London, 1929. — Bennett: A Philosophical Study of Mysticism. New Haven, 1931. L. még: Bauhofer: Das Metareligiöse. Leipzig, 1920. Rabreau: L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu. Revue Thomiste, 1933. V.) A rossz problémájával kapcsolatban haboznak Istennek mindenhatóságot tulajdonítani. (*Boodin: Three Interpretations of the Universe. New York, 1932. U. a.: God. 1934. — Brightman: The Problem of God. New York. 1930. — U. a.: Is God a Person? New York., 1932.)* Ehhez hasonlóan beszél Scheler gyenge Istenről!*

A latin országokban még folyik a küzdelem a panteista idealizmus és a teizmus között. (*L. Capone-Braga: Il mondo delle Idee. — Etcheverry: L'Idéalisme français contemporain. Paris, 1934.)* Sajnos, a bölcselet között még ritka az a tisztult és biztos Isten-fogalom, amelyet pl. Pauler Ákos hirdetett. (*Bev. 179a, 255. §§.)* Így nem teljes *Bergson* (*Les deux sources stb. Paris, 1934*) Isten-képe, mikor Istenben kizárólag csak a teremtmény Szeretetét akarja látni s az Isten-fogalom többi elemét mellőzi. Sem *Stufleré* (*Gott, der erste Beweger aller Dinge. Innsbruck, 1935*), aki az isteni okteljességet és az isteni együttműködés szenttamási tanát háttérbe szorítja. (Kisebb mértékben bár, deugyanebbe a hibába esik *Brandenstein* is, nemigazolt kauzalitás-elméletével.) (*L. Jánosi: Brandenstein oksági elve. Athenaeum, 1935.*)

Ezzel szemben Isten létezésére, a Gondviselésre, a rossz és a szenvedés problémájára éles fényt vet *Schütz Antal* klasszikus veretű történetbölcselete. (Isten a történelemben. Budapest, 1934. Németül is, *Gott in der Geschichte. Salzburg, 1935.*)

Az isteneszmében cseng ki *Jánosi József* szellembölcselete is. (A szellem. Budapest, 1935.) Amennyire lehet, N. Hartmann nyomán halad, de tekintetbe veszi Scheler, Spann és Brandenstein gondolatait is. Megőrzi a kapcsolatot a skolasztikával s egészséges kritikát tud mondani az újabb irányokról. Mindamellett nem mondható szigorú tomistának.

A magyar metafizikai irodalom nem mutat fel több számbavehető munkát. *Bartók Gy.* teljesen az avult idealizmus rabságában maradt. (A metafizika céljai és útjai. Budapest, 1935.) *Destek J.* műve inkább csak népszerűsítő jellegű. (Ego sum. Budapest, 1935.)

Isten lényegét az aktuális végtelenségben látja *Antweiler.* (Unendlich. Frb. i. Br. 1934.)

Az utóbbi évek legfigyelemreméltóbb bölcseleti teljesítményének *Maurice Blondel* nagyszabású összefoglaló műve ígérkezik. Sokat és néha túlkeményen támadott apologetikai alapvetése óta Blondel további fejlődésen ment keresztül s most nem kisebb eredetiséggel és erővel, de több higgadtsággal, objektivitással és kiérettséggel szól, mint akkoriban. Hat kötetre tervezett magnum opusából (I—II. A gondolat; III. A lét; IV—V. A cselekvés; VI. A keresztény szellem) eddig az első három jelent meg. (La Pensée, I—II. Paris, 1934. — L'Être et les êtres. Paris, 1935.)

Művének kiindulásában az emberi gondolatot elemzi. A gondolat az alany és a tárgy kettősségére épül. Minden gondolatunk strukturális kettősséget mutat. Vagy le kell mondanunk arról, hogy egyáltalában gondolkozzunk, vagy el kell fogadnunk, hogy a gondolat kettősségének a kontingens világban a létezés és lényeg kettőssége felel meg. Az existentia és essentia feszültsége csak Abban oldódik fel, aki maga a tiszta Gondolat és a magaalló Lét. Egész gondolkodásunk az ő Egységét áhítozza. Nem kényszerülünk ugyan elfogadni, de arra vagyunk beállítva, hogy csak Őbenne nyugodjunk meg, benne találjuk gondolkodásunk és létünk kiteljesedését. A tiszta Gondolat, aki maga a tiszta Lét, arra a belátásra utal, hogy minden gondolat tárgya a lét.

Ezen a ponton áttér a lét vizsgálatára. A tapasztalati lét minden fókán kontingens. A kontingens feltételezi az Abszolutumot, Istent. Isten a magaalló Igazság s egyszersmind ő az Élet. Ő a termékenység szükségzerű szabadságban. Önmagát szükségképpen ismeri és szereti, önismerete és szeretete teljes és kimerítő, ezáltal ered az Egy, Igaz és Jó egysége, amelyet hitünk Szentháromságnak nevez, s amelyet most, a kinyilatkoztatás után már könnyű elfogadni és amelynek fennállásáról már könnyű tudomást szerezni.

Isten dicsősége a teremtmények kibontakozásában van. Éppen ezért, Isten dicsősége követeli, hogy Ő respektálja a teremtmények szabadságát, hiszen szabadon hirdethetik leginkább dicsőségében, szabadságban fejlődhetnek ki teljesen. Az értelmes teremtmények szabadsága iránti tiszteletből Isten kárhozatuk rizikóját is vállalja. A teremtmény előtt azonban nyitva áll az út a boldogság felé, ha szabadon dicsőíti Istent.

Az egész mű folyamán Blondel a legnagyobb tisztelettel szól Szent Tamásról. Sarkalatos tételként vallja, hogy a teremtményekben valós különb-

ség van lényeg és létezés között. A művet a tomista folyóiratok örömmel fogadják. Igaz, hogy Blondel néha szokatlan és félreérthető kifejezéseket használ (Deus causa sui), s ebben talán hibázik, másrészt azonban az újszerű fogalmazások talán alkalmasak arra, hogy olyanokat is a *philosophia perennis* igazságaira vezessenek, akik a skolasztikus formáktól idegenkednének.

Ervin Gábor.

Lélektan.

A mai lélektani irodalom annak a nagy átalakulásnak a folyamatát szemlélteti, mely ebben a tudományban a századforduló táján kezdődött. A múlt században a filozófiától különvált tapasztalati lélektan a törvényszerűségek megállapításánál nagy eredményekre jutott természettudományos módszert vette alkalmazásba. A lelki életet atomszerű elemekre, érzetekre és ezek reprodukcióira, a képzetekre bontotta és belőlük iparkodott a bonyolultabb jelenségeket, sőt a lelki élet egészét megérteni. Pontos törvényekre törekvő célkitűzése, egyoldalúan alkalmazott módszere kényszerítették arra, hogy az «én»-es jellegű tényezőktől eltekintve a tudati életet a külvilágtól és a közvetlen kísérlet tárgyává tehető fiziológiai folyamatoktól függésben szemlélje. A lelki életet az asszociációs mechanizmus által szabályozott jelenségsorozatnak tekintette, a lelki szubstrátum gondolatát elvetve, a tartalmak szükségképpen oksági kapcsolatából magyarázta a tudat folytonosságát és tapasztalati egységét.

A lelki élet e mechanisztikus magyarázatával elsősorban maga a tapasztalati vizsgálódás fordult szembe a kísérlet és a megfigyelés tökéletesülésével. Csakhamar kitűnt, hogy a méréseken alapuló «törvényszerűségek» nem visznek túl a lelki élet felületén, a pszichofizikai élet ismeretén, sőt azon belül is sok vitára adnak okot (Fechner-törvény!). Az aktus-pszichológia a tárgyi tartalmak mellett rámutatott az azokat létesítő funkciókra; a gondolkodás tapasztalati vizsgálata a társítástól különböző irányító tényezőket fedezett fel, rámutatott a nem-szemléletes tartalmakra és felvetette a képzetmentes gondolkodás lehetőségét; az akaratfolyamatok vizsgálata a lelki jelenségek én-hez kötöttségét, az alany aktivitását igazolta. A tudatélet kiszélesedő vizsgálata a tartalmak oly sajátos különbségeire mutatott rá, ami az egész lelki életnek egyféle alapelemből való felépítésének a hipotézisét meddővé tette. Az ingerhatás és az elemek szummációjából való egyetemleges magyarázat ellen a háború utáni években épp az asszociációs iskolából kifejlődött eidetika szolgáltatott bizonyítékot, mely a szemléleti képek élénkségét már az ingerhatást megelőzően meglévő, az emberrel veleszületett szemléleti készségből magyarázza. S az ugyanakkor kifejlődött «alak-lélektan» azt a már korábban is ismert, de kellőképp nem méltányolt tényzt húzta alá különös nyomatékkal, hogy minden lelki jelenség szerves egész, mely benső felépítésében többet tartalmaz az elemek pusztja összességénél. Még tovább jutott a struktúrális pszichológia, mely a tapasztalható élmény-egész mélyebben

fekvő alapját a lelki történést maradandóan meghatározó diszpozíciókban, készségekben, többé-kevésbé szilárd beállítottságukban látja. A pszichikai struktúra-fogalom jelentőségét csak fokozzák a differenciális lélektan vizsgálódásai, melyek az egyéniség és a típusok jellemző sajátságait csak az össz-struktúra kinyomozásával állapíthatják meg. Az Egész meghatározó jelentőségének felismerésével, a korábbi, elemekből való magyarázattal szemben, a pszichikai kutatás új szabályává lett minden lelki történéseknek a lelki élet egészével vonatkozásban álló rész-képeni értelmezése.

De a tapasztalati kutatásból közvetlenül adódott eredmények mellett jelentős hatással lett a mai lélektan kialakulására a bölcseledő szellem újjáéledése is, mely a lelki élet mélyebben fekvő problémái felé irányította a figyelmet s az ember világhelyzetének meghatározására törekedve szoros érintkezésbe jutott a lélektanral. Az életet mint önmozgást magyarázó modern biológiával szoros kapcsolatot tartó «élet-filozófia» szembeszállt a mechanikus-kvantitatív magyarázattal s a lelki-életnek belső hajtóerőktől irányított aktivitását hangsúlyozta. A fenomenológia a tudati aktusoknak az objektíve fennálló lényegekre való vonatkozására utalt. A spiritualisztikus metafizika a lélek szellemi élete felé irányította a figyelmet.

E változás előfutáraként *Dilthey* már a múlt század végén a természettudományos lélektan főhibájául rótta fel a szellemtudományok számára való hasznavehetetlenségét, a célok után törekvő, kultúrát alkotó ember lelki adottságainak megértésére való alkalmatlanságát. Az általa sürgetett programot a «szellemtudományi» lélektan módszerének kifejlesztésével tanítványa, *E. Spranger* és iskolája iparkodik következetesen, bár némi egyoldalúsággal megvalósítani. Az okozati összefüggésekből induktíve következtető «magyarázó» módszert csak az alacsonyabb, pszichofizikai folyamatokra tartja elégségesnek ez az irány; a magasabb szellemi jelenségeket csak a «megértő» módszerrel véli megközelíthetőnek, azaz az egyén-feletti szellemi összefüggésekbe, történeti-társadalmi milieu, kultúretikai normák keretébe fonódott empirikus én élményeibe helyezkedéssel, a logikai vagy az értékrendhez vonatkozó aktusai értelmének a felfogásával. A magasabb lelki élet jelenségei tehát eszerint az irány szerint nem okozatos hatásoknak, hanem céloktól irányított és azokból értelmezendő történéseknek tekintendők. A szellemtudományi irányhoz tartozik *Spranger* iskolája mellett s attól függetlenebbül *Th. Erismann* iskolája, *Müller-Freienfels*, *Jaspers* is, kik egybehangzóan az életközelséget tekintik a pszichológiai kutatás főkövetelményének, aminek az szerintük csak a lelki élet benső rétegeihez jutással, az embert irányító tendenciák megértésével tehet eleget.

A pszichológia módszere körül (kísérlet, önmegfigyelés, mások megfigyelése, leírás) évtizedek óta folyó vita előterében ma az induktív-magyarázó és az intuitív-megértő módszer vitája áli. Az egyik a lélektan módszerét a természettudományokéval lényegében azonosnak, bár a sajátos tárgyhoz alkalmazandónak tartja, a másik a tudatállapotoknak és a közöttük lévő kapcsolatnak közvetlen belátáson alapuló megértésére törekszik. A vita hevében

az ellentétek olykor oly élesen kerülnek szembe, hogy egyesek kétféle lélektanról hajlandók beszélni. Helyesebben értelmezik a helyzetet a két fél közti ellentét kiegyenlítésére törekvő magyarázatok, melyek az eltérő nézőpontból származó módszerek kölcsönös megtermékenyítésétől remélik a lélektani kutatás szélesebb körű kiterjesztését, a még sokszor homályos alapfogalmak tisztázását, főként pedig annak a szintézisnek a megteremtését, amely felé a mai lélektan, különböző utakon bár, de egyértelműen törekszik.

A mai lélektani irodalom nagy termékenysége és az irányok különfelesége mellett igen nehéz összefoglaló áttekintést adni még akkor is, ha a különböző alkalmazási területektől eltekintve, csak az *általános* lélektanra korlátozzuk figyelmünket. Ismertetésünknel a teljességről eleve le kell mondanunk és meg kell elégednünk azzal, hogy a jeleutósebb munkákra utalással a lélektan mai állapotáról lehetőleg megbízható vázlati képet nyújtsunk. A lélektan mai irányairól jó áttekintést adnak *R. Müller-Freienfels* (*Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie*,³ Leipzig, 1933), *Aug. Messer* (*Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart*,² Leipzig, 1931), *H. Henning* (*Die Psychologie der Gegenwart*,³ Berlin, 1934). Az *E. Saupe* szerkesztésében megjelent csoportmunkának (*Einführung in die neuere Psychologie*.⁴⁻⁵ Osterwieck, 1931) az ad különleges érdekességet, hogy az egyes irányok képviselőit juttatja szóhoz. Irodalmunkban *Várkonyi Hildebrand* nyújt áttekintést a mai irányokról. (A pszichológia mai állása. Budapest, 1928.)

Részletekre térve, a *szemléletre* vonatkozó újabb irodalomból figyelmet érdemelnek az *E. Brunswik* vezetésével a térszemléletről (nagyság- és alakállandóság feltételeitől) végzett vizsgálatok (*Archiv f. ges. Psychologie* Bd. 88.), továbbá Brunswiknak filozófiai és ismeretelméleti vonatkozásoktól függetlenített kutatásai, melyek a szemlélet pontosságának feltételeit az intencionális felfogásmód és a tárgyak objektív tulajdonságainak lehetőleg számszerű pontossággal kifejezett viszonyba állításával törekednek megállapítani. (*Wahrnehmung und Gegenstandswelt*. Leipzig, 1934.) *L. Kardos* kísérletei arra utalnak, hogy a látómezőben lévő tárgy színét nem a róla érkező fény sugar egy magában, hanem egy kiterjedtebb összinger határozza meg (*Ding und Schatten*, Leipzig, 1934). A magyar irodalomban *Bognár Cecil* a pszichikai térnek a valóságos tértől való különbségét vizsgálta (*Athenaeum*, 1932. évf.). *Harkai Schiller Pál* a lelki fejlődés vonalát követve iparkodik az érzéki észrevevés elméleti megállapítására, hangsúlyozva, hogy az érzékelés nem passzív ingerfelvétel, hanem a szervezeti és környezeti fizikai hatások bonyolult sokféleségéhez való aktív alkalmazkodás. (*Athenaeum*, 1934.)

Brunswik-Goldzieher-Pilek az emlékezet fejlődését kutatták (*Zeitschr. f. angew. Psych.* Beiheft 64.), *Müller-Freienfels* pedig az emlékezet előfeltételeit és fejlesztésének feltételeit vizsgálta (*Gedächtnisschulung*. Bad Homburg, 1933). Az asszociáció-képződés szabályait újabban *E. Thorndicke* vette nagy kísérleti anyagon tanulmány tárgyává. Egyes részletkérdésekre vonatkozó eredeti megállapításain kívül (pl. az ismétlések szerepe, az inger és a

válasz asszociatív feltételei), a szellemi tevékenységeket is korábbi álláspont-jához következetesen, tisztán a mechanikus-szenzitív asszociációval magyarázza. (*The fundamentals of Learning*. New-York, 1932.) Az újskolasztikus J. Fischl az emlékezet egyoldalú fiziológiai elméletét bírálja és cáfolja s a tények magyarázatánál a pszichofizikai probléma tomista megoldását értékesíti (*Unsere Gedächtnisbilder*. Wien, 1932).

A würzburgi iskola korábbi (Külpe, Bühler, Messer, Ach, Selz által végzett) vizsgálataival mozog egy szinten G. Dwelshauvers újabb munkája (*L'étude de la pensée*, Paris, 1934), mely a *gondolkodás* lényegét a vonatkozások megértésében és a lényeg megismerésében állapítja meg. W. *Blumenfeld* az ítélet logikai és pszichológiai természetét vizsgálja Husserl elveit követő magyarázattal (*Archiv f. d. ges. Psychologie*, 1931. Ergänzt. Bd.), K. *Duncker* matematikai és technikai feladatokon vizsgálta a teremő gondolkodás természetét (*Zur Psychologie des produktiven Denkens*. Berlin, 1935). Az értelmi képességeknek a személyiség össz-struktúrájához való viszonyáról jelentős A. *Wenzl* műve (*Theorie der Begabung*, Leipzig, 1934) és *Somogyi Józsefnek* a tehetséget sokoldalúlag vizsgáló, németül is megjelent munkája (*Tehetség és eugenika*. Budapest, 1934). *Boda István* a következtető képességeknek az értelmiség szempontjából való vizsgálatával kapcsolatban kísérletekre támaszkodva azt a nézetet vallja, hogy a feladatok könnyű vagy nehéz volta nem a szillogisztikus figura jellegétől, hanem az előzményekben szereplő három fogalomnak (S. P. M.) ettől függetlenül fennálló egymáshoz való viszonyától függ. (A következtető képesség mint értelmiségvizsgálati probléma. Budapest, 1931.) Egy másik tanulmánya pedig a zseni sokat vitatott lelkiségének a kérdéssel foglalkozik. (A zseni lélektanához. Budapest, 1932.)

A gondolkodás szellemi természetére világító kutatásokat kiegészítik az újabb *nyelv-pszichológia* hasonló eredményű vizsgálatai. A korábbi, fejlődéstani alapon álló nyelvelmélet a beszédet ösztönös kifejező jelnek tartotta, mely némelyek szerint a gondolkodást megelőzte. A beszédnek mechanikus reflexmozgás útján való magyarázata korábban általánosan elterjedt teória volt, mely alól egy Wundt se tudta magát kivonni. A bekövetkezett változást igen jól szemlélteti a H. *Delacroix* szerkesztésében megjelent munka (*Psychologie du langage*. Paris, 1933), melyben 25 különböző nemzetiségű szakembernek a nyelv elméletéről, a linguisztikáról, a nyelv materiális és formális rendszeréről, elsajátíthatóságáról és patológiájáról szóló tanulmányait találjuk. Vezető eszmeként keresztül tör bennük az a belátás, hogy a nyelv nem ösztönös jel, hanem az ember szellemi képességének alkotása, mely bizonyos hasonlóságoktól eltekintve, az állati nyelvtől lényegesen különbözik. A német pszichológiában a nyelv ez újabb értelmezése terén különösen jelentős K. *Bühler*-nek munkássága, mely újabban elsősorban erre a terepre központosul. A történet során kialakult kifejezés-elméleteket bíráló munkája után (*Ausdruckstheorie*, Jena, 1933), nyelvelmélete (*Sprachtheorie*, Jena, 1934) a nyelvnek lehetőleg teljes pszichológiai vizsgálatát iparkodik adni. Az alapos munka

sok módszertani és tartalmi értéke mellett, elvi jelentőségű megállapításai közül különösen fontos a nyelv ábrázoló funkciójának mint sajátosan emberi lelki ténynek a kiemelése, továbbá a klasszikus skolasztikával lényegében megegyező jelentés-elmélet. Bühler iskolájában érdekes kísérleteket végeztek a beszéd és az egyéniség közti összefüggésről. (H. Herzog: Stimme und Persönlichkeit. Zeitschr. f. Psychologie Bd. 130; továbbá Archiv f. d. ges. Psych. Bd. 94.) J. Stenzel nyelv-filozófiai vizsgálódásai a nyelvet mint a szellemi és anyagi összetételű ember természetének tükröződését szemlélítetik. (Philosophie der Sprache. Handbuch der Philosophie-sorozat.)

Az *érzelmek* pszichológiájának egyik legjelentősebb kutatója, G. Störing újabb művében (Methoden der Psychologie des Gefühlslebens. Wien-Berlin, 1931) az érzelmi vizsgálatok módszerének és rendszerének a kérdésével foglalkozik. Alapvetőnek a pszichopatologikus módszert tekinti Freud és Adler túlzásainak a kiküszöbölésével, amellet a normális élet ön- és mások általi megfigyelésének is juttat helyet. A. Wreschner munkája (Das Gefühl. Leipzig, 1931) kevés újat mond az érzelmekről, inkább összefoglalja a kutatás eddigi eredményét. R. Dejean a tények magyarázatára alkalmatlan voltuk miatt az egyoldalú intellektuális és a fiziológiai elméleteket egyaránt elutasítja és az emóciókat a pszichofizikai egyensúly megbillenésével magyarázza. (L'émotion. Paris, 1933.)

Az *akarat*i életre vonatkozó vizsgálatok, melyeknek (Ach, Michotte, Prum, Meumann, Lindworsky, E. Wentscher korábbi kutatásaiban) oly jelentős rész jutott a lelki élet aktív jellegének az érvényrejuttatásában, az utóbbi években is folytatódtak és főképp az öntevékenység élménye körül forognak, mellyel kapcsolatban a szabadság kérdése is felmerül. H. Rohrer erös ellenállással (éhséggel) küzdő akaratí aktusok vizsgálatánál a szándékos elhatározás és az ösztönös vágy különbségére mutat rá (Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage. Zeitsch. f. Psych. Erg. Bd. 21.) Az újabb kísérletekkel is igazolt aktivitás tudata dacára tagadja az akaratszabadságot részben azért, mert azt az ok nélküli okozás lehetetlen feltételével veszi egynek. A. Goedeckemeyer szintén az abszolút indeterminizmus ellen kél szélmalom-harcra (Das Freiheitsproblem. Halle, 1931.). Az orvos C. Rabl viszont az akaratszabadság mellett dönt az okság elvének egyéni hipotézissel adott, kevésbé sikerült magyarázatával. (Das Problem der Willensfreiheit. München-Berlin, 1933.) A. Gehlen Fichte nyomán, a szabadság és szükségképpiség dialektikus feszültségének szintézisbe olvasztásával eredménytelenül próbálkozik (Theorie der Willensfreiheit. Berlin, 1933.). H. Gross az akaratszabadság vitájában a szempontok tisztázására törekedve úgy találja, hogy a determinizmus a pszichikai valóság elismerésével nem azonosítja az akarást a mechanikus szükségképpenséggel és így a szabadságot feltételező erkölcsi elvének is képes helyet biztosítani. De ez csak látszólagos siker, a determinizmus következetesen a legteljesebb fatalizmushoz vezet (Die Konsequenzen und Inkonssequenzen des Determinismus. München, 1932.). Neoskolasztikus részről újabban P. Siwek foglalt ismét állást a szabadság tudatának a korábbi tapasztalattól izolált

választási aktusban közvetlen lehetséges felfogása mellett. (La conscience de la liberté. Roma, 1935.) *G. Dwelshauvers* egyetemi hallgatókkal végzett kísérletei értékes útmutatást adnak az akarat nevelésére az akarat szellemi természetének elvi megállapításával. (L'exercice de la volonté. Paris, 1935.)

Ezzel kapcsolatban emlíjtük meg, hogy a Dwelshauvers vezetése alatt álló párizsi Institute Catholique lélektani laboratóriuma mellett más újszolasztikus intézetek is, így a louvaini, valamint a milánói Szent Szív egyetem lélektani intézete is élénk, tevékenységet fejtenek ki. A milánói intézet eredményeit a «Contributi del Laboratorio di Psicologia» sorozatban adja közre. Ennek az iskolának *Gemelli* a feje, kinek módszertanilag is eredeti vizsgálódásai a tapasztalati lélektan számos részletkérdése (szemléleti alakzatok, a nyelv hangjainak akusztikai vizsgálata, motorikus készségek, érzelmi minőségek, állatlélektani kérdések) körül mozognak.

A lélektan ma uralkodó *szintetikus* elvének, az Egésznek a fogalmából kiindulva elsősorban az alak-lélektan pszichológusai iparkodnak a tapasztalati anyagot egységbe foglalni. Sajnos azonban, hogy ez az irány a lelki jelenségek szerves egységről szolgáltatott eredmények magyarázatánál nem tud túljutni a korábbi asszociációs-mechanikus irány egyoldalú pszichofizikai álláspontján. A lelki alakzatokat a fizikai alakzatok analógiájára magyarázza a fizikai és a pszichikai világ lényegi különbségének figyelembevétele nélkül. *W. Ehrenstein*, ennek az iránynak legkorábbi úttörője, nagy tapasztalati anyagon illusztrálja, hogy az Egész általi meghatározottság uralja a lelki élet minden megnyilvánulását. (Einführung in die Ganzheitspsychologie. Leipzig, 1934.) Természetesen legrészletesebben foglalkozik a látási érzetekkel, melyeknél az alak-felfogás a legszembetűnőbb. A magasabb lelki életet ugyanazokkal a tényezőkkel magyarázza, melyek az érzéki alakképződést meghatározzák, az intuitív megismerésnél jelentkező nehézséget a tudatalatti közbeiktatásával akarja eloszlatni, ami persze a tudományosan igazolható evidencia élményének magyarázatához elégtelen. *W. Köhler* főképp kezdők számára írt újabb művében (Psychologische Probleme. Berlin, 1933.) az alak-lélektant az összes élményekre kiterjesztett pszichofizikai parallelizmussal támasztja alá. Bár ez elv óvatos alkalmazásának szükségességét hangsúlyozza, lényegében megmarad a korábban vallott fiziológia állásponton. *B. Petermann* a régebbi, elemekből felépítő felfogást az egészségűséget önadottságként értelmező iránnyal az Egész-jellegnek felfogási beállítottságként való értelmezésével iparkodik összeegyeztetni. (Das Gestaltproblem in der Psychologie im Lichte analyt. Besinnung. Leipzig, 1931.)

Mélyebbre hatol a berlini (Wertheimer—Köhler—Koffka-féle) alakpszichológiánál a lipcsei iskola, midőn a felületes fiziológiai analógiákkal történő magyarázatokkal meg nem elégedve, a közvetlen tudati jelenségek funkcionális előfeltételeire, a lelki struktúrára irányítja a figyelmet. A pszichikai struktúra sajátos jellegének a kiemelésével oly magyarázati lehetőség nyílik számára, mely a magasabb jelenségekre is erőltetés nélkül alkalmazható. Ennek az iránynak működéséről jó áttekintést ad az iskola fejének,

Wundt tanszéki utódának, Felix *Krueger*-nek a tiszteletére *O. Klemm*, *H. Volkelt* és *K. v. Dürckheim-Montmartin* által szerkesztett emlékkönyv, mely az irány folyóiratának, a *Neue Psychologische Studien* füzeteiként három részben jelent meg (1934—35.). Különösen érdekes a szorosan vett mai lipcsei iskola pszichológusainak tanulmányait tartalmazó első füzet, melynek bevezető értekezésében *A. Volkelt* az iskola jelszavát a korábbi atomizmussal élesen szembeforduló értelemben jelöli meg: «Prinzip der unbedingt Unzusammengesetztheit des jeweiligen Erlebnisbestandes und allen seelischen Lebens überhaupt!» A többi tanulmányok, melyek a lelki jelenségek különböző területeiről szólnak, mindmegannyi bizonyítékot szolgáltatnak a lelki jelenségek struktúrális, központi tényezőktől irányított szerves jellege mellett. Az atomisztikus-mechanikus magyarázattal való leszámolást a lipcseiek oly komolyan veszik, hogy az azáltal alkotott és általánossá lett szakkifejezéseket is kerülni iparkodnak és az új nézőpontnak megfelelő terminológia meghonosítására törekednek. S hogy a struktúra, az Egészbe szervezettség elve, ma nem tisztán pszichológiai, hanem általános tudományos fogalom, az Emlékkönyv két másik füzete szemlélteti, melyekben más iskolákhoz tartozó pszichológusok mellett különböző tudományok képviselői a totális nézőpont alapján fejtegetik problémáikat. A lényegét illetően az előbbivel azonos tartalmú a *Krueger* szerkesztésében kiadott kisebb terjedelmű munka, mely az irány pszichológusainak a breslaui egyetemen tartott előadásait tartalmazza. (*Ganzheit und Form*. Leipzig-Berlin, 1932.)

A struktúrális felfogást a francia pszichológusok közül legátfogóbban *Dwelschauvers* érvényesíti, különösen rövidesen új kiadáshoz jutott összefoglaló munkájában. (*Traité de Psychologie*.² Paris, 1934.) A tudátelek egészéről megállapított alapvető törvényszerűségek (szintetikus egység, automatizmus, dinamizmus) keretébe foglaltan szemléli az egyes jelenségeket és azokat mint az össz-struktúra részeit értelmezi. Azonban a francia pszichológiát általában még korántsem hatotta át oly mértékben a struktúrális elv, mint a németet. Ezt a benyomást különösen a tapasztalati lélektan legátfogóbb munkája, a *G. Dumas* szerkesztésében megjelenő: *Nouveau traité de Psychologie* (Paris, 1930. kk.) kötetek keltik bennünk, melynek szerzői a francia pszichológia tradícióihoz híven, a fősúlyt még mindig az analízisre helyezik s a szintetikus szempontot háttérbe szorítják. Igaz, hogy egy, a munkatársak ily nagy számával dolgozó vállalkozás, már a kutatók személyi különbsége miatt sem juthat egységes módszertani és elvi szemponthoz. Azonban ennek hiánya mellett is a *Traité* a tapasztalati anyag nagy bősége mellett a részletkérdések iránt érdeklődő kutatás számára jelentős forrásmunka. Míg a *Traité* a problémákat az egyes szerzők önálló feldolgozásában adja, a jeles német újszkoasztikus pszichológus, *Joseph Fröbes S. J.* a tapasztalati lélektan eredményeinek ismertetésére és összefoglalására szorítkozik a «*Lehrbuch der experimentellen Psychologie*» (Freiburg i. Br.) immár több kiadást megért két kötetében, mely elismerten a legjobb átfogó német nyelvű munka. Az egységes felépítés jelentékenyen megkönnyíti a tapasztalati lélektan hatalmas

területén való tájékozódást. A szintén újszolasztikus *J. Lindworsky* összefoglaló munkája (*Experimentelle Psychologie*.⁴ München, 1932.) jelentékeny részében önálló kutatásra támaszkodik és több pontban, különösen a pszichikai emlékezet, az értelmiség, az akarat természetének a kérdésében ismételt vitákat támasztott egyéni álláspontot képvisel. Hogy a kísérleti lélektan törekvései korántsem állnak ellentétben az aristotelizmussal és a tomizmussal, sőt abban értékes módszertani elvekre találnak, a római Angelicum tanárának, *M. Barbado*-nak összefoglalása mutatja. (A spanyol mű francia fordítása: *Introduction à la Psychologie experimentale*. Paris, 1931.) Rövidebb összefoglalást ad a tapasztalati lélektannak különösen a magasabb lelki tevékenységekre vonatkozó részéről *R. Hauser* struktúrális szempontú könyve (*Lehrbuch der Psychologie*. Freiburg i. Br. 1933.) és *B. Sternegger* népszerűsítő könyvecskéje. (*Sätze der Psychologie*. München, 1933.)

Irodalmunkban a kutatás mai állásának megfelelő összefoglaló munka *Bognár Cecil* Pszichológiája (Budapest, 1935.), mely a lélektan tapasztalati részére korlátozódik, de az elméleti szempontokra is rávilágít és a rendszertani kérdések felől is tájékoztat. Az újabb irodalom felhasználása mellett egyes kérdésekben (térsemlélet, asszociáció) önálló kutatásról is számol be és az újabb követelményeknek megfelelően iparkodik a lélektan alapkategóriáit meghatározni. A jelenségek felosztásánál a fiziológiai folyamatokkal való kapcsolatot és a tisztán azokra vissza nem vezethetőséget véve elvi alapul, a természettudományi és a szellemtudományi pszichológiát egyaránt érvényesüléshez juttatja és nyitva hagyja az utat a mélyebbre vezető metafizikai következtetésekhez. Az anyag bősége és megbízhatósága mellett a munka előnye a világos, könnyed stílus és az áttekinthető beosztás. Voltaképpen a differenciális lélektanhoz tartozik, de elméleti része miatt az általános lélektani munkák közt említendő *Harkai Schiller Pál*-nak «Pszichológia és emberismeret» (Budapest, 1934.) c. erősen természettudományos tájékozódású munkája. Az egész lelki életet a szervezet szükségleteit kifejező ösztönéletből eredezteti s az ösztönös jelleget a magasabb jelenségeknél is túlerősen hangsúlyozza, bár a testi és a lelki élet mellett a szellemi létmódot is elismeri.

A mai lélektan szintetikus törekvései termelték ki a szakirodalom egy újabb műfaját, a «*teoretikus*» lélektant, mely a «tapasztalati» és a «metafizikai» lélektan közé ékelődve, a lelki élet egészére érvényes törvényszerűségek, elvek megállapításával egyetemesebb jellegű a konkrét jelenségi világra irányuló tapasztalati lélektannál, de érvényességi igényét a tapasztalati jelenségekre korlátozza, nem hatol a végső metafizikai elvekig. Ilyen irányú *Lindworsky* régebben megjelent «*Theoretische Psychologie*» c. műve, irodalmunkban *Várkonyi Hildebrand* «A pszichológia alapvetése» c. munkája. Újabban *Boda István* «Bevezető a lélektanba» c. (Budapest, 1934.) sok eredetiségről tanuskodó műve vállalkozik arra, hogy alapvetés legyen bármely tudományos lélektani rendszerhez és egyszersmind igazolásul szolgáljon a saját rendszere számára. Rendszere a valóság struktúrális törvényszerűségének egyetemes elvén épül fel és a lelki életet is alapjellegetben célszerűen organizált struktúrának tekinti.

Hangsúlyozza, hogy a tudat nem a végső lelki ok, hanem az az «én», az «én-mély», az «én-csira», a személyi lelki élet középponti és egybetartó elve. A «lelki»-nek az «életes»-hez való szerves hozzátartozósága miatt ellenzi Boda a természet- és szellemtudományi szempont éles szétválasztását, s kiemeli az okság és célszerűség korrelációját. A biológisztikus szempont erősen érvényesül a jelenségek osztályainak és törvényszerűségeinek az értelmezésénél is és elmossa azt a fontos megkülönböztetést, amit a tapasztalat alapján a fiziológiai kötöttségű és a fiziológiai folyamatokból tisztán le nem vezethető jelenségek közt Lindworsky joggal állított fel és amit a skolasztika az érzéki és a szellemi lelki élet lényeges különbségének a gondolatában fejezett ki. Így nem csodálkozhatunk, ha Boda a metafizikától erősen idegenkedik.

Azonban a mai pszichológia az ellenmondás félelme nélkül a *metafizikába* nyúló kérdések vizsgálatára is vállalkozik. A Külpe iskolájából származó A. Messer pszichológiája (Psychologie.⁵ Leipzig, 1934) közel jut a skolasztikához, midőn elveti a pszichofizikai parallelizmust és a lélek szubstancialitása és az akarat szabadsága mellett foglal állást. A halhatatlanság kérdésének eldöntését Messer a spiritizmustól várja. Még érdekesebb, hogy a metafizikai elvek közelsége dacára az újskolasztika pszichológusainak megállapításait fenntartással fogadja, mert szerinte a skolasztika nem tesz különbséget a fogalmi és a valóságos világ közt! Metafizikai mélységek felé visznek A. Pfänder-nek az «én» élményeiből kiinduló fenomenológiai vizsgálódásai, melyek a lelki életnek lényegéből folyó célratörékvését akarják megérteni. (Die Seele des Menschen. Halle, 1933.) Úgy találja, hogy a külső tárgyakra irányuló tranzitív és az önmagára vonatkozó reflexív ösztönök, tendenciák érvényesülnek a lelki életben, melyek mélyebben fekvő közös gyökere az önalakítás (Selbstausscheidungstrieb) ősi tendenciája. Természeti erők segítségével és a személy szabad tevékenységével bontakoztatja ki a lélek a benne rejtőző csirát, személyi, erkölcsi, társadalmi és vallásos lényegét. A lélek lényege szerint teremtmény, mely Istenhez törekszik, kit, Pfänder szerint, egy sajátos ismeretszervvel szemlél. Az átfogó értelemkeresés szempontjából az előbbi művel rokon Ch. Bühler eredeti kísérlete, mely biográfikus módszerrel az emberi életpálya általános struktúráját hármas vonatkozása, az élet biológiai lefolyása, személyi, individuális élményszerűsége és objektív eredményei, hatásai alapján iparkodik megrajzolni. (Der menschliche Lebenslauf als psycholog. Problem. Leipzig, 1933.) Elvileg jelentős megállapítása, hogy az életpálya emelkedő s lehanyatló folyamatain egyaránt a szellem uralkodó többsége állapítható meg a vitális életszint felett.

Eltelkintve a lélektanból kiindulólág metafizikai rendszerekig jutott pszichológusoknak, mint W. Stern-nek, Müller-Freienfels-nek, H. Driesch-nek már inkább a metafizikába, mint a pszichológiába vágó munkáitól, a lelki élet metafizikáját a legrendszerezesebben az újskolasztikus szerzők művei nyújtják, melyek harmonikus szintézisbe egyesítik a tapasztalati és a spekulatív szempontokat. Részletességével és felfogásának egységével mindmáig

a legjelentékenyebb *Geyser* műve, a «Lehrbuch der allgemeinen Psychologie», mely értékében csak növekedne egy újabb átdolgozással. *Lindworsky* újabb összefoglaló jellegű munkája (*Das Seelenleben des Menschen*. Bonn, 1934) a lelki élet főbb problémáin végigvezetve a metafizikai vonatkozásokat is iparkodik feltárni. A tapasztalati és a metafizikai lélektan tankönyvi feldolgozását nyújtja *Fröbes* «Psychologia speculativa» c. kétkötetes munkája (Freiburg i. Br. 1927), melynek egy kötetre rövidített kiadása a «Cursus Brevior Psychologiae speculativae» (Paris, 1932). A munka magán viseli a szerző bőséges ismereteinek értékét, azonban stiláris szempontból nem tartozik a könnyen tanulható könyvek közé.

A magasabb lelki élet behatóbb megismerése, a lelki folyamatoknak a fizikai tünetenyektől különböző jellegének elutasíthatatlan ténye és nem utolsó sorban a biológiában is előretört vitalizmus az utolsó évtizedekben *test és lélek* viszonyának a magyarázata tekintetében is jelentékeny változást hozott. A szigorú paralelizmus, mely minden egyes tudatfolyamatot megfelelő agyfolyamattal hozott viszonyba, sőt az egyes lelki jelenségek agyközponti helyét is pontosan megállapíthatni vélte, ma már sokat vesztett hiteléből. Eltekintve a magasabb lelki élet megismerésétől, az újabb biológia is megrendítette az életjelenségek korábban szinte általánosan tartott mechanisztikus értelmezését. Bergson spiritualisztikus lélektanának kialakulásában jelentékeny részük volt a biológiai tanulmányoknak, E. Becher pszichológiai állásfoglalását főképp az a belátás irányította, hogy az organikus jelenségek a lelki valóság irányító hatása nélkül érthetetlenek maradnak, s a biológus H. Drisch a pszichomechanizmus leküzdésére bevezette a léleken telechiáia fogalmát.

Világos tudatában a lelki jelenségek sajátos voltával mind a paralelizmusra, mind a kölcsönhatás-elméletre háramló nehézségeknek, a két álláspont áthidalására törekszik A. Wenzl műve (*Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit*. Leipzig, 1933). Wenzl a modern fizika, fiziológia és a pszichológia eredményeinek figyelembevételével az induktív metafizika alapján állítja fel hipotézisét, mely szerint a lelki élet szempontjából központi jelentőségű agysejtek pszichogén-szerűeknek értelmezendők, melyek értelmes törvényszerűséget követnek. Másrészt a relative tudatalatti, fizikai szubstrátum nélküli lelki (Seelische) tartalmak megtestesítésének törekvésében tér- és időbeli eszközöket használ s virtuális, azaz az energia-megmaradás törvényével összeegyeztethető, de az átalakulást a legrövidebb úton követelő fizikai törvényszerűségtől eltérő fizikai folyamatokban fejezi ki magát. Minden homályossága mellett átvillan ezen a hipotézisen a keresztény filozófia ősi tanítása: lélek és test benső, lényegi egységének a gondolata. Ezt az elméletet újabban E. Holmstein fejtette ki (*Das psycho-physiologische Problem*. Paderborn, 1931). Az ellentétes elméletek ismertetése és cáfolata után a szigorú tomizmus fenntartása mellett foglal állást. Ennek az álláspontnak történeti alapjait egy másik újszolasztikus, P. Síwek dolgozta ki a problémának Aristo-

tesenél végzett beható kutatásával. (La psychophysique humaine d'après Aristote. Paris, 1930.)

Test és lélek viszonyával szorosan összefügg a lélek halhatatlanságának a kérdése is. *G. Heidingsfelder* széles történeti perspektívába állított munkája nem annyira újabb argumentumokra törekszik, inkább a korábbi bizonyítékoknak korunk problémáihoz és kétségeihez alkalmazott kifejtésével bizonyítja az egyéni halhatatlanságot (Die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg i. Br., 1930). Ebben az összefüggésben említjük meg *Fr. Luger* művét, mely a halhatatlanság bizonyíthatóságának *Duns Scotus*-nál sokat vitatott kérdését óhajtja eldönteni (Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus. Wien, 1933). Kritikájával a *Scotus*ra hatott *Aristoteles* bizonyító érveinek elégtelen voltát állapítja meg anélkül, hogy a skolasztika *Scotus*ra is hatott hagyományos érvelését behatóbban vizsgálná.

Metafizikai, illetve világnézeti következtetésekhez vezetnek azok a pszichológiai irányok is, melyek elsősorban az ember össz-magatartását akarják megértetni s a rész-jelenségeket az egyéniség központi összetevőiből magyarázzák. Az e fajta törekvések közül legkorábban fejlődött ki és még ma is nagy viták központjában áll a *pszichoanalízis*, amely szétvetve az orvosi terápia és a kísérleti lélektan kereteit, ma már világnézetté nőtte ki magát. De terjeszkedési törekvése közben egyre világosabban előtűnnek a határok is, melyek közt a pszichoanalízis módszere és eredményei a tudományos kritikát kiállják. Nálunk különösen a háború utáni években *Ferenczi Sándor* volt a pszichoanalízis fő terjesztője, pár év előtt a magyar pszichoanalitikusok *Freud* munkáinak fordításába is belekezdtek. Újabban *Hermann Imre* ismertette a pszichoanalízist (A pszichoanalízis mint módszer, Budapest, 1933) a korábbi pszichoanalitikusoknál őszintébben hangsúlyozva a módszer nehézségeit és határait. Lehetőleg tárgyilagos ismertetésre törekedik *Nyíró Gyula* tanulmánya (A pszichoanalízis. Budapest, 1931).

A freudizmusról szóló viták egyik legnevezetesebb dokumentuma a *H. Prinzhorn* és *K. Mittenzwey* által szerkesztett munka (Krisis der Psychoanalyse. I. Leipzig, 1928), melyben különböző teoretikus és praktikus tudományok képviselői nyilatkoznak a pszichoanalitikus módszernek szakmaikban való alkalmazhatóságáról. A hozzászólások általában elismerik a lelki élet rúgóinak megismerésére irányuló törekvés jogosultságát, a pszichoanalízis igazolható eredményeit, de egyoldalúságát és különösen a szexuális életre vonatkozó túlzásait sem hallgatják el. A pszichoanalízisről orvosi részről hangzott kritikák közül újabban legjelentősebb *O. Bumke* tanulmánya (Die Psychoanalyse. Berlin, 1931), mely a módszert az exaktság és az ellenőrizhetőség hiánya miatt kifogásolja, materialisztikus előfeltevéseit pedig a tényvizsgálatokat eleve meghamisító körülménynek minősíti. *E. Michaëlis* főképp világnézeti következtetései szempontjából bírálja a módszert (Die Menschheitsproblematik der Freud'schen Psychoanalyse. Leipzig, 1931). Elismerve a lelki élet ismeretéhez nyújtott eredményeket, a főhibát az embertől elidegeníthetetlen ideális «én» eszméjének természetellenes leszori-

tásában látja, ami szerint csak a kanti filozófiához való visszatéréssel tehető jóvá.

A keresztény filozófia szempontjából bírálja a pszichoanalízist és a belőle kivált individuális pszichológiát *J. Donat* (Über Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck, 1932). Világos előadása jól szemlélteti a két irány jellegét és a belőlük folyó világnézeti következtetéseket. Donat több életközelséget lát Adler mérsékeltbb irányában, mint Freud egyoldalú ösztön-elméletében, melyet egészében tévesnek és a keresztény kultúra súlyos veszedelmének tart. Enyhébben ítéli meg a freudizmust francia rendtársa, *J. de la Vaissière*, nyilván azért, minthogy kizárólag pszichológiai szempontból bírálja azt (La théorie psychoanalytique de Freud. Paris, 1932). Szerinte a tudatalatti lelki világ az aktusok potenciális lappangása értelmében a tomista dinamikus lélekfogalommal is összeegyeztethető. Adler módszerének a nevelés, sőt a lelkipásztori gyakorlat számára is bizonyos előnyeit *N. Seelhamer* is elismeri (Die Individualpsychologie. Düsseldorf, 1934), ki a rendszert a katolikus morális szempontjából vizsgálja. A materialista történetiszemléletet, az objektív igazság tagadását, a vallásnak a transzcendens Istentől való elvonatkoztatását azonban oly tehertételeknek találja, melyeket a keresztény erkölcs tan nem vállalhat. A szintén Freud-iskolától elszakadt *C. G. Jung* önálló és másokkal közösen írt újabb munkáiban (Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich, 1931. Die Beziehungen zwischen dem Ich und den Unbewussten 1933. Wirklichkeit der Seele. Zürich, 1934) erőteljesebben hangsúlyozza a lélek önálló létét, a fizikai világgal szembeni autonómiáját, egy magasabb létrendhez tartozását. Különböző hivatásokban működő hívei a Jung-émlékkönyvben ismertetik a módszer alkalmazási lehetőségeit, *T. Wolff* hosszabb előtanulmánya pedig Jung pszichológiáját elemzi és méltatja (Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Zürich, 1935).

A pszichoanalízisben oly sokat szereplő *tudatalatti* általános pszichológiai probléma, mely különösen a tudatéletből közvetlen nem magyarázható tények értelmezésénél lép fel. Irodalmunkban eredeti magyarázatát kísérelte meg a problémának *Brandenstein Béla*, ki az általában tudattalantól származtatott tartalmakat értelmes jellegükre tekintettel a «teljes tudatból» eredezteti, mely énünk teljes mivolta és mely a szűkebbkörű, testhez kötött emberi tudatot is létrehozza. (A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja. Budapest, 1930.) A teljes tudat a lélek, mely a testtel egyidőben keletkezett és így fejlődő, de elmúlhatatlan lény, önmagáról teljesen és megszakítás nélkül van tudomása s minden egyszer átélt tartalmat egy állandó jelenben egyesít. Különösen az okkult jelenségekre tekintettel a tudatalattinak a tomista pszichológiában adható értelmét *R. Klingseis* iparkodott megállapítani. (Moderne Theorien über das Unterbewusstsein und die thomistische Psychologie. Divus Thomas 1929—30.) Úgy találja, hogy a kutatás jelen állása mellett nincs kellő alap ahhoz, hogy a léleknek a testhez fűződő kapcsolatát lazábbnak tekintsük, mint azt a hagyományos tomista elmélet állítja. Ha

ez a metafizikai álláspont sem tudja az okkult jelenségeket teljességükben megmagyarázni, e tekintetben egyéb irányok sincsenek vele szemben előnyben. Az emberi lélekben feszülő erőkről, érvényesülési lehetőségekről a keresztény filozófia szellemében ad fogalmat *Trikl József* «A lélek rejtett élete» c. művében (Budapest, 1931), míg «Az okkultizmus bölcséleti szempontból» (Budapest, 1931) c. munkája a kutatás jelen stádiuma alapján elfoglalható álláspontot jelöli meg.

Messzire vezetne, ha a lelki élet rendkívüli jelenségeivel foglalkozó hatalmas irodalomról is be akarnánk számolni. De az általános lélektan problémáira szorítkozva is meg kell említenünk a *karakterológia* hatalmas fellendülését, mely a háború utáni években különösen Németországban köszöntött be és melynek szele már hozzánk is eljutott. A jellemkutatás megélénkülését kétségtelenül elsősorban a mai lélektannak az egész ember megértésére irányuló antropológiai érdeklődése magyarázza. A jellemben nyilvánul meg a lelkiség, az össz-személyiség a legközvetlenebb és legátfogóbb formában. A kutatástól elválaszthatatlan átfogó szemponton kívül, a jellem és a lelki élet általános tényezői közt tárgyilag is fennálló szoros kapcsolat indokolatlanná teszi a karakterológiának a lélektantól való teljes függetlenítésére irányuló törekvéseket. De természetesen nem vonható kétségbe a jellemvizsgálat kultúrfilozófiai jelentősége sem. Hogy éppen a mi korunkban lendült fel a karakterológia, abban nagy részük van a súlyos társadalmi, politikai, erkölcsi problémáknak is, melyek az emberre irányítják a figyelmet s a filozófiai érdeklődés előterébe állítják. A pszichológiai irányok és módszerek különbözősége mellett nem lephet meg, ha az immanens pszichikai tényezőkön kívül az emberi élet bonyolult feltételeinek vizsgálatára és mérlegelésére, sőt egyenesen metafizikai állásfoglalásra készített karakterológia terén csak fokozódik a rendszerek sokfélesége. A karakterológiai kutatástól elválaszthatatlan alapp problémák, mint a személyiség mibenlétének, az embert alkotó létösszetevőknek, az emberi törekvések irányának kérdései metafizikai problémák elé állítják a kutatót, ha ezt nem is veszi kellő tudatossággal figyelembe.

A mai jellem-vizsgálat mindenesetre igen különböző utakon halad. Vannak, akik a testalkat (*Kretschmer*) vagy a biológiai konstitúció (*Ewald*) oldaláról akarják a jellemet megközelíteni. Mások (*Janet, Freud, Adler, Jung*) a pszichopatológiából indulnak ki, ezt a módszert *Jaspers* egyéb módszerekkel kombinálja. *Spranger* a szellemtudományi lélektan szempontjától vezettetve a jellemet az embernek az értékekhez való viszonyából iparkodik megértetni. Legátfogóbb kétségtelenül *Klages*, ki a jellem-struktúra lehetőleg összes pszichikai komponenseinek felkutatására és rendszerezésére törekszik. Eredményeit elsősorban speciális kutatóképességének, kiforrott módszerének, határozott rendszertani elveinek köszönheti, s nem a lélek és a szellem tragikus ellentétét hirdető metafizikájának, mely súlyos teherként nehezedik rendszerére.

A karakterológiai módszerek és rendszerek sokfélesége mellett érthető a problémák tisztázására, a karakterológia egységes rendszerének kialakítására

való törekvés. Ez a cél nyilvánul meg *E. Utitz* (Charakterologie. Charlottenburg, 1925), *Th. Ziehen* (Grundlagen der Charakterologie. Langensalza, 1930), *A. Kronfeld* (Lehrbuch der Charakterkunde. Berlin, 1932.) összefoglaló jellegű munkáiban, melyeknek azonban nehezen sikerül a különféle szempontokat összeegyeztetni. Irodalmunkban *Brandenstein Béla* iparkodott lehető teljességgel kidolgozni a karakterológia problematikáját, alapvetőül véve a metafizikai embertani problémát. (Budapesti Szemle 238. és 239. kötet.) Sokban eredeti szempontjai mellett tanulmánya általános tájékoztatásul is szolgálhat. Hogy azonban a karakterológia még korántsem jutott el lezárt módszerekhez és rendszerekhez, a mai helyzet kritikus megfigyelői jól látják. *H. Prinzhorn* elevenen megrajzolt helyzetképe (Charakterkunde der Gegenwart, Berlin, 1931.) a mai rendszerek közül egyedül Klagesnek jósló jövőt. Több tárgylagossággal ítéli meg a helyzetet *Fr. Seifert* (Charakterologie, 1929. Handbuch der Philosophie-sorozat) ki metafizikai és kultúrfilozófiai távlatokig jutva, Klages biologisztikus karakterológiáját az antik, naturalisztikus emberideál felújításának nézi, mely a «szellem» ellentétét a keresztény emberiség személyiség-fogalmában látja.

Kétségtelen, hogy a karakterológia új feladatok elé állítja a keresztény filozófiát. Jól látta ezt nálunk *Schütz Antal*, mikor egyik korábbi tanulmányában a megbízható metafizikai alapokat nélkülöző mai karakterológia előtt feltárta az aristotelesi és a keresztény filozófia kincsesbányáját (Charakterológia és aristotelesi metafizika Budapest 1927), vagy amikor a nagy lélek-ismerőnek, Szent Ágostonnak el nem hanyagolható karakterológiai jelentőségére rámutatott. (Athenaeum 1931.) A legújabb irodalomból figyelmet érdemel az újszolasztikus *E. Peillaube* műve (Caractère et personnalité, Paris, 1935.), mely a lélek szubtanciás létének és az akarat szabadságának elvi alapján gazdag tapasztalati anyagon szemlélteti a jellem és a személyiség problémáit. A keresztény metafizika szempontjainak érvényesítésével nyújt betekintést a karakterológia problematikájába *Noszlopi László* főképp etikai irányú jellem-tana (Jellemlátás és jellemidézés. Budapest, 1935.), midőn a modern emocionális érték-etikát a philosophia perennis valóság-szemléletével támasztja alá.

Sok vita tárgyát képezi a karakterológia egyik legfontosabb részlet-problémája, a jellem alapformáinak, a típusok megállapításának a kérdése. A lelki egyéniség gazdag tartalma, sok irányú tendenciája nehezen rendelhető átfogó osztályfogalmak alá. Viszont érthető, ha a tudomány általános érvényű kategóriákra törekszik. Figyelmen kívül hagyva a külföldi vitákat, irodalmunkban utalunk *Dékány István*-nak Spranger tipológiáját bíráló tanulmányára, mely az axiológiai alapot önmagában elégtelennek találván az érték-típust a technikai és a szociális ember attól megkülönböztetendő típusaival egészíti ki. (Athenaeum 1932.) Ugyanó egy másik tanulmányában kiemeli a történeti tényező szerepét a jellem alakulásában és felveti a történeti antropológia problémáját. (U. o. 1935.) *Boda István*, pszichológiai irányának megfelelően, a személyiség biopszichés rétegében keresi azokat a végső jegyeket, melyek az egyéniséget alapvetően meghatározzák s a tipológiai felosztásnak

is megbízható alapot szolgáltatnak. (Magy. Pszich. Szemle 1934—35.) *H. Schiller Pál* a pontos megállapítás nehézségei miatt bizalmatlan a típus-felosztással szemben s ez egyén értékét a meghatározandó szempontbóli nagyszámú ember-anyaghoz való viszonyítással nyert, hányadosszerűen kifejezett sorfogalom-mal véli legpontosabban megállapíthatni. (Pszichológia és emberismeret. Budapest, 1934.) Típus-vizsgálatainak finomsága miatt a karakterológiai irodalomnál kíván megemlítést *Kornis Gyula* egészében ennél többet nyújtó, átfogó munkája. (Az államférfi. Budapest, 1933.) Ebben a lélektani és kultúr-filozófiai művében lefektetett elvek sikeres alkalmazásának tekinthetők Kornisnak Apponyi világszemléletéről vagy Pázmány egyéniségéről adott kiváló lélekrajzai.

Végére jutva ismertetésünknek, megállapíthatjuk, hogy az egyoldalúan űzött természettudományos módszerű kutatás, a «léleknélküli lélektan» korszaka után ma ez az ősi tudomány ismét rátalált igazi és voltaképpen tárgyára, a *lélekre*. Ez a mai kutatásnak kétségtelenül legnagyobb eredménye. Ma már idejétmúlt álláspont az emberi léleknek természeti tárgykénti kezelése, a lelki jelenségek anyagi folyamatokból való levezetésének megkísérlése, a lelki életnek atomszerű elemekből összetevődő folyamatkénti értelmezése. A léleknek az anyagi világhoz való kapcsolata dacára világosan áll a mai kutatás előtt a lelkiné a fizikai létől különböző jellege, a fizikai folyamatokból levezethetetlen volta, a tudat én-es jellege, a lelki élet öntevékeny természete. A mai pszichológia a lelki életet belső, immanens erők által szervezett, összefüggő egésznek, egységes struktúrának látja, melyben minden egyes jelenséget a lelki élet egészének szerves részeként értelmez. A korábbi ideálnak tekintett analízáló, részletekben mozgó vizsgálódás ma a szintézisben keresi kiegészülését és befejezését. A kutató tekintete nem elégzik meg többé a perifériális látással, hanem a lelki élet centruma felé irányul, az egész ember megismerésére törekszik.

Ez a változás kétségtelenül közelebb hozza a mai lélektant a skolasztikus pszichológiához, melynek ősi tanítása a lelki élet öntevékenységének, egységének, benső szervezethez tartozásának a hirdetése s mely ennek mélyebb alapját a szellemi létű, szubstanciális létmódú, de a testtel benső egyesülésre szánt és a testben kifejlődő s azt magához idomító léleknek tulajdonítja. A skolasztikus és a mai lélektan közt megállapítható kapcsolatokra a kettőt kritikusan egybevető tanulmányában e sorok írója iparkodott rámutatni. (A modern lélektan és a skolasztika. Budapest, 1930.) A tapasztalati igazolás alapján található megegyezés dacára sem szabad azonban magunkat túlzott optimizmusba ringatni. A tények metafizikai magyarázatánál mindig számba kell venni a világnézeti különbségeket is. S e tekintetben korunk származásának szünetesség képét mutatja. De bízunk kell abban, hogy az európai szellem nem tagadja meg magát és megtalálja múltjával a kapcsolatot. Az ugyanis nem lehet kétséges, hogy a mai lélektani érdeklődés végpontjában álló emberismeret-hez a lelki élet maradandónak bizonyult igazságai vezetnek közelebb.

Kecskés Pál.

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Privatdozent Dr. Josef Jánosi S. J. : **Die Frage nach den Grenzen der philosophischen Erkenntnis.** Daß die Philosophie sich fortwährend die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis aufwirft, folgt aus der inneren Natur dieser Wissenschaft. Sie sucht die letzten Ursachen und Erklärungen des ganzen Seins; sie möchte die absolute, also für alle, und nicht nur für die menschliche Erkenntnis gültige Wahrheit finden; sie verspricht den letzten Sinn des menschlichen Lebens lösen zu können, folglich erheben wir ihr gegenüber die Ansprüche der «größten» Sicherheit. — Die Antwort auf die aufgeworfene Frage erwarten wir vergebens von der Geschichte der Philosophie. Das Problem kann nur «apriori» gelöst werden und zwar durch die Analyse des Erkenntnisgegenstandes und der Natur unseres erkennenden Geistes. Beide Analysen scheinen zu befürworten, daß die philosophische Erkenntnis ein endloser Prozeß ist. In dem Sinn nämlich, daß sie sich — abgesehen von unglücklichen Abwegen — zwar immer der ganzen Wahrheit nähert, ohne sie jedoch ganz ausschöpfen zu können. Dies scheint die einzig richtige und annehmbare Idee einer *Philosophia perennis* zu sein. Zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis gehört vor allem Gott, das inhaltlich und existentiell unendliche, folglich durch die endliche Erkenntnis unerschöpfbare Sein. Aber auch die *endlichen* Erkenntnisgegenstände sind für uns unerschöpfbar, weil sie als die Objektivationen Gottes aufzufassen sind. Die innere Natur aller Objektivation jedoch scheint es zu sein, daß sie restlos nur durch den sie objektivierenden oder diesem ontisch höher gestellten Geiste erkennbar ist. Die zweite Ursache der Unerschöpfbarkeit des endlichen Seins glauben wir in der abstrahierenden Natur unserer Erkenntnis angeben zu können. Durch die Abstraktion sind wir genötigt die komplexe, aber doch individuelle Wirklichkeit in einzelne und zwar immer nur *gemeinsame* Noten und Begriffe aufzulösen. Diese gemeinsamen Noten können aber nie in einen einzigen, die Wirklichkeit erschöpfenden Begriff geeinigt werden; sie enthalten immer nur das gemeinsame.

Privatdozent Dr. Josef Somogyi: **Der Anfang des Seins.** Das Unendliche führt nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der Philosophie und Theologie schwere Probleme herbei. Es ist eine besonders wichtige und viel-erörterte Frage, ob ein *ewiges Sein*, eine *anfangslose Welt*, eine unendliche Reihe der Veränderungen möglich ist, oder jedes Sein notwendigerweise vor endlicher Zeit angefangen hat? Eine rein spekulative, *apriorische* Untersuchung,

zeigt, daß das *von sich Seiende* (ens a se) notwendigerweise ohne Anfang, von Ewigkeit her existiert. Ist also die Welt ein von sich Seiendes, so kann auch sie keinen zeitlichen Anfang haben, ja, sie kann nur in diesem Falle notwendigerweise von Ewigkeit her existieren. Es gibt aber keinen triftigen Beweis für die Aseitität der Welt, viele Tatsachen, wie die Kontingenz, die Ordnung und Zielstrebigkeit der Welt zeigen eben, daß sie nicht die Ursache seines Selbst sein kann. Aber das Geschaffensein der Welt involviert noch nicht notwendig ihren zeitlichen Anfang. *Das geschaffene Seiende* kann an sich nach dem freien Willen des Schöpfers seit endlicher Zeit oder seit Ewigkeit bestehen. Selbst die aktual unendliche Reihe der Veränderungen, die eine ewige Welt in sich einschließt, enthält keine Unmöglichkeit. Die Denker, die eine solche Unendlichkeit für unmöglich halten, wie neuerdings *Honthelm, Nink, Gutberlet, Brandenstein* usw., beachten die wesentlichen Unterschiede nicht, die zwischen der *endlichen* und der *unendlichen* Menge bestehen. Es gibt viele mathematische Gesetze, die für das Endliche gültig sind, nicht aber für das Unendliche. Deshalb darf man das Unendliche nicht wie das Endliche behandeln. Selbst die unendliche Reihe der Generationen von Menschen (Suarez) oder von Lebewesen enthält keine apriorische Unmöglichkeit. So gibt es keinen apriorischen Beweis für die Unmöglichkeit einer anfangslosen, ewigen Welt.

Eine *aposteriorische*, empirische Untersuchung ergibt aber große Schwierigkeiten für die Annahme einer ewigen Welt. So spricht besonders der *Entropiesatz* dafür, daß die Welt vor endlicher Zeit angefangen hat. Dieser Satz ist zwar nur für endliche und isolierte Systeme gültig und es ist schwer zu entscheiden, ob die Welt ein endliches System sei. Doch stellen die einzelnen Weltkörper solche Systeme dar und wenn sie von außen keinen beträchtlichen Ersatz für ihren Energieverlust erhalten, so muß die Menge ihrer freien Energie in unendlicher Zeit unter jede meßbare Grenze sinken. Da dies noch lange nicht eingetreten ist, muß die Welt vor endlicher Zeit angefangen haben.

Noch weniger kann das *Leben* nach aposteriorischer Untersuchung seit Ewigkeit bestehen. Die verschiedenen Theorien für das Entstehen des Lebens (Urzeugung, Kosmozoen, Probiotanten, Panspermium usw.), abgesehen davon, daß sie ganz unbewiesen sind, können den Anfang des Lebens nicht übergehen. Die Annahme aber, daß die Urkeime des Lebens ohne jede Lebensbedingung, ja unter den lebensfeindlichsten Verhältnissen seit Ewigkeit das Leben erhalten könnten, ist ganz unglaublich. So bleibt auch für die natürliche Vernunft nur die *Schöpfungstheorie* übrig.

Dr. Gabriel Ervin: Les concepts de l'esprit et de la vie dans la philosophie thomiste de l'être. Le thomisme, philosophie de l'être, est supérieur à tout spiritualisme ou vitalisme, esprit et vie n'étant que des participations de l'être. L'esprit, c'est un être qui comprend, un être qui reproduit en quelque manière l'être d'autrui. Tout acte d'intellection est un analogue de la création. Cette analogie, l'idéalisme en fait une identité. En sacrifiant la primauté de l'être, il prétend résoudre les problèmes de la critique et établir les valeurs. Il

oublie que les termes de connaissance et d'esprit ne signifient rien, s'ils ne sont pas fondés sur l'être. Il n'est point capable, non plus, d'interpréter les phénomènes de la vitalité.

Le vitalisme à la manière de M. Bergson rend assez bien raison des faits de la vie animale, mais il n'arrive pas à donner une juste idée de la vie en général. L'esprit vit certainement, et le devenir ne saurait être une marque essentielle de l'esprit. Dieu vit, Dieu ne devient pas. Nous définirons le vivant plutôt comme de l'être qui a ses propres finalités.

Dans le système de Klages, esprit et vie figurent comme deux ennemis irréconciliables. Il y a pourtant une base commune où esprit et vie se rencontrent : c'est l'être. Esprit et vie ne font qu'un en Celui qui Est.

Dr. Géza Sajó : Zur Problematik des Kausalprinzips. Jene von alters her bekannte Formulierung des Kausalsatzes, die wie folgt lautet: «Alles was entsteht, jede Veränderung muß eine Ursache haben», drückt zwar eine Wahrheit aus, ist aber doch nicht die ursprüngliche und wirklich analytische Ausdrucksweise des Satzes, sondern schon eine abgeleitete Formel. Das Subjekt des Kausalsatzes (also), welches das «verursachtsein» als Prädikat mit absoluter Notwendigkeit bedingt, ist das «nicht notwendigerweise Seiende». Der Sinn des Kausalprinzips ist also folgender: Eine Wirkursache als äußerer determinierender Faktor wird absolut notwendigerweise gefordert, so oft etwas in sich und durch sich selbst, d. h. kraft seiner Wesenheit nicht mit vollständiger Notwendigkeit bestimmt ist, sondern, im Gegenteil, eine gänzliche Indifferenz enthalte gegen Sein oder Nichtsein, gegen ein solches oder ein anderes Sein.

Das Kausalprinzip enthält die Anforderung auch für die Bedingtheit eines absolut notwendigerweise existierenden Urwesens, von dem alle nicht-notwendigerweise existierenden Wesen letzterweise determiniert werden müssen so in ihrem Dasein, wie auch in ihrem Sosein, als auch zu allen ihren Wirkungen und Handlungen, nicht einmal die Handlungen der freihandelnden Wesen ausgenommen. Die Antinomie einer sogenannten Prädetermination durch das notwendigerweise existierende Urwesen und der Willensfreiheit etwaiger damit begabter Wesen ist nur eine scheinbare. Eine Prädetermination seitens des absolut notwendigerweise existierenden Urwesens ist für alle Handlungen der nicht-notwendigerweise existierenden Wesen unbedingt notwendig laut des allgemeinen Kausalprinzips, ja noch mehr, sogar das freihandelnde nicht-notwendigerweise existierende Wesen kommt eben kraft dieser Prädetermination in die Lage, seine freihandelnde Fähigkeit zu seiner Zeit ausüben zu können.

Herausgegeben von Publié par
AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG
Budapest, IV., Egyetem-tér 1—3.

Stephaneum nyomda rt. Budapest. — A nyomdáért felelős: ifj. Kohl Ferenc.



A

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

az Aquinói Szent Tamás Társaság időszaki közlönye.

Megjelenik a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának támogatásával. — Az Aquinói Szent Tamás Társaság tagjai illetményképpen, a «Theologia» előfizetői mellékletként kapják.

A jelen füzet bolti ára 2.50 P.

A szerkesztésre vonatkozó ügyeket intézi *Dr. Kecskés Pál* egyetemi tanár, az Aquinói Szent Tamás Társaság ügyv. alelnöke (Budapest, IV., Egyetem-tér 1—3.)

A

SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

kötetei a bölcseleti és világnézeti kérdések iránt érdeklődő művelt közönséget tájékoztatják.

Eddig megjelent:

1. szám. **Mi a bölcselet?** 2. szám. **Az anyag és az élet bölcselete.**

Kaphatók a könyvkereskedésekben.

A Pázmány Péter Tud. Egyetem Hittud. Karának szerkesztésében és kiadásában megjelenő

THEOLOGIA

az egyedüli magyar kat. hittud. folyóirat és a ker. világnézet tudományos megalapozását szolgálja. Ezért nélkülözhetetlen lapja nemcsak a kat. klérusnak, hanem a művelt világi híveknek is. Terjesszük ismerőseink körében.

Előfizetési ára évi 10 P. (Külföldre 11 P.)

Előfizetni lehet a Pázmány Péter Tudomány Egyetem hittudományi karánál. (Budapest, IV., Egyetem-tér 1—3.)

A csekklap száma: 46.390.